

**ПРОБЛЕМА  
ОТЧУЖДЕНИЯ  
В СОВРЕМЕННОЙ  
ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ,  
ЭТИКЕ И ЭСТЕТИКЕ**

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ РСФСР  
ПО ДЕЛАМ НАУКИ И ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ  
УРАЛЬСКИЙ ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. А. М. ГОРЬКОГО

ПРОБЛЕМА  
ОТЧУЖДЕНИЯ  
В СОВРЕМЕННОЙ  
ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ,  
ЭТИКЕ И ЭСТЕТИКЕ

Проблема отчуждения в современной теории культуры, этике и эстетике: Сб. науч. тр. Свердловск: УрГУ, 1990. 136 с.

В сборнике представлены взаимосвязанные подходы к исследованию проблемы отчуждения, наметившиеся в современной этике, эстетике и некоторых разделах теории культуры. Авторы исходят из убеждения, что необходимо открыто, последовательно и всесторонне рассматривать различные аспекты генезиса и функционирования отчуждения при социализме, придавая особое значение поиску новых путей преодоления его негативных последствий. В данном издании особенности отчуждения выявляются в основном на материале таких модификаций духовной культуры, как мораль и искусство.

Редакционная коллегия: профессора **А. Ф. Еремеев** (Уральский университет), **В. И. Копалов** (Уральский университет), доценты **Б. В. Орлов** (Уральский университет), **Н. К. Эйнгорн** (Уральский университет) — отв. редактор

## ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

До недавнего времени категория «отчуждение» для исследования особенностей социализма не использовалась, что, очевидно, объяснялось нежеланием признать объективное существование негативных и негуманных явлений в жизни социалистического общества. Между тем именно иллюзорность сознания периода застоя, доведенная до крайности, обострила и реальное значение проблемы отчуждения не только в социально-практическом, но и в теоретическом аспекте.

Если еще совсем недавно ответ на вопрос о том, не является ли признание отчуждения при социализме ошибочным и идеологически вредным, был почти однозначно утвердительным и звучал весомо, то сейчас уже открыто, хотя и в полемической форме, все чаще высказывается и обосновывается противоположное мнение<sup>1</sup>. Таким образом в неявной дискуссии по проблеме отчуждения «у нас», обострившейся в связи с пристальным вниманием к деформациям человечности в период культа личности и реализовавшейся в ее собственно теоретической модификации благодаря философским исследованиям проблемы человека, в современной ситуации наметился перевес в сторону более реалистического подхода к социалистическому отчуждению и появилось его официальное признание.

На февральском (1988 г.) Пленуме ЦК КПСС впервые так понимается конечная задача социализма: «покончить с социальным отчуждением человека, характерным для эксплуататорского общества, отчуждением от власти, от средств производства, от результатов своего труда, от духовных ценностей»<sup>2</sup>. Причем эта задача носит не абстрактный, а весьма злободневный характер. «Нам предстоит во всех сферах жизни, включая духовную, преодолеть самое главное — отчуждение, которое, к сожалению, имеет место при социализме, когда он деформируется авторитарно-бюрократическими извращениями. Преодолеть отчуждение, бюрократизм, формализм можно только на путях демократизации, гласности, на путях нравственного очищения нашего общества»<sup>3</sup>. При теоретическом осмыслении проблемы отчуждения уже прямо признается как то, что это «классическая проблема марксизма», так и то, что сейчас она в новом виде — как «социалистическое отчуждение» — стоит перед нашим обществом<sup>4</sup>.

Продолжая наметившуюся линию постановки и решения проблемы отчуждения, можно следующим образом обобщенно понять значимость использования категории «отчуждение» в современных условиях. По всей видимости, «социалистическое отчуждение» выступает как суммарное качественное определе-



ние антигуманизма, вызванного негативными тенденциями в жизни социалистического общества, направленными от деформации социализма к извращению его сущности, а потому нуждающимися в скорейшем коренном и необратимом изменении на основе культивации подлинных материальных и духовных ценностей. Не случайно поэтому то, что именно при движении к подлинно гуманному, демократическому социализму с необходимостью «преодолевается отчуждение человека от политической власти, созданных им материальных и духовных ценностей, обеспечивается его активное включение в общественные процессы»<sup>6</sup>.

Вот почему в предлагаемом вниманию читателей сборнике научных статей первостепенное значение придается рассмотрению темы «отчуждение и социализм», что находит свое непосредственное отражение в проблематике и названиях ряда публикаций. Понятно, однако, что указанная тема достаточно обширна, а раскрытие ее многоаспектно.

В сборнике проблема отчуждения рассмотрена не столько в собственно философском, социологическом, историческом или социально-политическом варианте (хотя и эти аспекты представлены), сколько в ее социокультурной интерпретации, требующей для более точного анализа привлечения таких философских наук с явно выраженным гуманитарным уклоном, как этика и эстетика.

Что происходит с духовным миром человека, с общечеловеческими ценностями, с идеалами в результате усиления отчуждения и его тотализации, все в большей степени захватывающей культуру общества? Во что превращается в этой ситуации сознание общества и отдельного человека и как превращенное сознание функционирует в современную эпоху? Каковы особенности морального и эстетического отчуждения и тех средств, отыскиваемых и предлагаемых сейчас теорией культуры, этикой и эстетикой, с помощью которых возможно преодоление социального отчуждения?

Вот основной круг вопросов, обсуждение которых начато в данном издании.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1 Подробнее различные подходы будут охарактеризованы в дальнейшем изложении.

2 Коммунист. 1988. № 4 С. 9.

3 Через демократизацию — к новому облику социализма: Встреча в ЦК КПСС // Правда. 1988. 11 мая.

4 См.: Идеология революционной мысли и действия // Коммунист. 1988. № 5. С. 5.

5 К гуманному, демократическому социализму: (Программное заявление XXVIII съезда КПСС) // Правда. 1990. 15 июля.

## «НОВОЕ БЫТИЕ» ПРЕВРАЩЕННЫХ ФОРМ (РАЗНОВИДНОСТЕЙ) ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Уже сама постановка проблемы, обозначенная в названии статьи, содержит в себе парадокс. Ведь для материалистического понимания истории давно стало аксиомой, что общественное бытие определяет общественное сознание и со сменой первого меняется и второе. Относительная самостоятельность общественного сознания лишь придает диалектическую полноту действию отмеченной закономерности, не меняя ее сути. Непременна здесь хрестоматийная ссылка на К. Маркса, который, рассматривая общественное сознание, писал: «Греческая мифология составила не только арсенал греческого искусства, но и его почву. Разве тот взгляд на природу и на общественные отношения, который лежит в основе греческой фантазии... возможен при наличии сельфакторов, железных дорог, локомотивов и электрического телеграфа»<sup>1</sup>. Продолжалась мысль посредством показа того, что могущество всесильных мифологических богов — Вулкана, Юпитера и Гермеса — заканчивается с возникновением в реальности их альтернатив: «Всякая мифология преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами природы»<sup>2</sup>.

Трактовка данной мысли казалась однозначной, настолько четко и определенно она была выражена; формы и разновидности общественного сознания исторически преходящи, они возникают и исчезают с появлением и утратой обуславливающих их причин. «Мужчина не может снова превратиться в ребенка, не впадая в ребячество», — словно окончательно подводит под этот вывод черту сам К. Маркс. Так, мифология, тотемизм, фетишизм<sup>3</sup>, анимизм, магия, а у большинства атеистов и религия, попадают в разряд архаичных порождений общественного сознания, характерных только для первобытности, и в дальнейшем существуют лишь в виде пережитков, рудиментов, своего рода «родимых пятен» далеких эпох. Тем более, что они, в отличие от искусства и морали, т. е. непревращенных форм, возникли не только из необходимости удовлетворения определенных социальных потребностей (об этом речь пойдет в дальнейшем специально) реальными, действительно способными изменять мир средствами. Они — и это здесь особо приходится подчеркивать — появились в результате воздействия отчужде-

ния, которое продолжало оказывать влияние и в дальнейшем по мере их функционирования. Отчуждение же превращает (отсюда и название «превращенные») отношения человека с миром, его деятельность и продукты этой деятельности в самостоятельные, по целям своего возникновения благоприятные, а объективно тяготеющие над человеком силы, противостоящие ему и способные господствовать над ним. Поэтому достигаемое при помощи ПФОС\* могущество оказывается в значительной мере мнимым, а отражение мира иллюзорным, т. к. оно трансформировано, искажено влиянием все того же отчуждения.

Казалось бы, за десятки тысячелетий, пройденных человечеством от истоков своего существования, конкретные причины, порождающие ранние формы отчуждения, перестают действовать. И, напротив, с развитием общественной практики, науки, техники, искусства, казалось, должны возникать условия для формирования сил, противостоящих ПФОС, что исключает саму возможность их нового появления. Но в противовес этим силам (и тут начинает выявляться упоминавшийся уже парадокс) продолжают действовать и противоположные тенденции, вызывающие оживление ПФОС и приводящие к их активному «расселению» в новом, «свежем» настоящем.

«...Под воздействием культа личности... научный элемент вытравливается из господствующей официальной идеологии, и она все более обретала черты мифологии, светской религии», — констатирует один обобщающий источник<sup>4</sup>.

«...Миф необходим. Наука отбирает общие закономерности, миф их «укладывает» (теория Т. Майна) в лично значимую форму. И то, и другое имеет свое значение... бесспорно, заслуживает уважения», — разворачивает свою мысль другой автор<sup>5</sup>.

Стараясь определить специфику произведений великого современного писателя Г. Маркеса, исследователь отмечает, что они строились на ином конфликте: народ и миф<sup>6</sup>. Своеобразными современными мифами являются романы Маркеса «Сто лет одиночества» и «Осень патриарха», а его рассказ «Блакман добрый, продавец чудес» воспроизводит действие двух магов, владеющих тысячами способов различных превращений. Использование фетишей, магические обряды являются естественными атрибутами жизни современного африканца и представляют собой явственный слой содержания художественного произведения<sup>7</sup>.

Сцены апокалипсиса, другие евангельские сюжеты стали одними из самых популярных среди современных художников.

---

\* Так в дальнейшем для краткости и удобства словоупотребления мы будем обозначать превращенные формы (разновидности) общественного сознания; различие между формами и разновидностями общественного сознания в данном случае не принципиально, оно сказывается лишь на последующих уровнях анализа, которые мы затрагивать не будем.

Живописные и скульптурные изображения Иисуса Христа множатся и множатся в искусстве разных современных народов. Драма противостояния Иисуса и Понтия Пилата стала предметом осмысления в романах М. Булгакова, Ч. Айтматова, В. Тендрякова, в целом ряде инсценировок. Чингиз Айтматов в «Бурanom полустанке», в «Плахе», «Пегом псе, бегущем краем моря» не только щедро использует созданные народом мифы и предания, но по их типу создает свои, оригинальные.

Поэтому не как новация, а как привычная будничная констатация давно известного звучит такое наблюдение критика: «Слава богу, сейчас уже не надо доказывать, что литература накрепко связана с мифами, вырастает из них, питается ими, сама рождает новые»<sup>8</sup>.

Выдающийся скульптор Э. Неизвестный вообще считает мифы естественной принадлежностью современного общественного сознания, определяющими ход политической и духовной жизни. «В России рушится мифология. Нет больше основополагающего мифа. Это очень опасная ситуация. Я вообще боюсь, как бы Россия не стала вторым Ливаном», — бьет тревогу он<sup>9</sup>.

Все эти факты (их число легко умножить) свидетельствуют не только о том, что ПФОС активно функционируют в жизни современного общества, но и развиваются, приобретают новые формы, в полном смысле слова плодоносят. Невольно ставится вопрос о степени архаичности, о правомерности их причисления только к прошлым историческим периодам. Каковы же причины, порождающие новое бытие ПФОС?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно хотя бы в общем виде предварительно разобраться в природе ПФОС. Выше уже отмечалось, что в их образовании принимает участие отчуждение, которое делает ПФОС внутренне противоречивыми, порой даже мистифицирующими социальные связи. Это создает устойчивую трактовку ПФОС как враждебных человеку сил. Однако такая позиция не только не объясняет причины долговечности превращенных форм, а, наоборот, предрекает им неминуемую гибель. В самом деле, зачем общественному прогрессу «тащить» на своих ногах заведомо мешающие движению вперед тяжелые гири, необходимо сбросить их.

Положение усугубляется тем, что ПФОС, при всех их различиях, тем не менее объявляются носителями сверхъестественного, трактуются как религиозные по своему содержанию. Пробежимся, хотя бы бегло, по страницам новейших справочников. «Анимизм — теория, обозначающая религиозные представления о душах и душе...», «магия — колдовство, чародейство, волшебство, обряды, призванные сверхъестественным путем воздействовать на мир...», «фетишизм — религиозное поклонение материальным предметам, фетишам, которым приписываются сверхъестественные свойства», «главный признак религии — вера в сверхъестественное», «мифы — архаичные представления

о деяниях богов и героев, за которыми стояли фантастические представления о мире, об управляющих им богах и духах»<sup>10</sup>, «тотемизм — архаичная форма религии, основанная на вере в тесную связь между определенным видом животных (растений) и родовой группой»<sup>11</sup>.

Волей-неволей встает вопрос, какие же соки могут питать корни этих носителей религиозного и сверхъестественного сейчас, в эпоху НТР, в век космических полетов, разгадки тайн наследственности, да и самой жизни? Ведь достижения науки и техники, казалось бы, должны теснить сверхъестественное, и для него попросту не остается места. Кроме того, в разгадке таинственных явлений, вроде НЛО, «снежного человека», негравиационных сил формирования Вселенной, человечество больше полагается опять же не на ПФОС, а на науку и опыт, отвергает мысль об их сверхъестественности, считает НЛО и прочие «чудеса» полноправными объектами наблюдения и изучения. И чем сильнее отмеченные тенденции, тем более странным, случайным, даже курьезным должно казаться возрождение из архаики превращенных продуктов общественного сознания. Естественность сверхъестественного — что может быть нелепее для элементарной логики?

Но нелепость эта порождается не логикой, а неточностью характеристик самих исходных понятий, бытующих в нашем научном обиходе. В приведенных выписках из справочников все ПФОС определяются посредством естественного и религиозного. А между тем они отнюдь не обязательно являются их носителями, так как и магия, и тотемизм, и фетишизм появились в человеческой истории **задолго** до того, как сформировалось представление о ...сверхъестественном, а значит, отнюдь не его наличие определяется их специфика. Можно назвать и точные исторические координаты: появление тотемизма, магии, фетишизма — это эпоха верхнего палеолита, возникновение религии и идеи сверхъестественного произошло много тысячелетий спустя, во время перехода от эпохи мезолита к неолиту<sup>12</sup>. Многие авторы убедительно показывают наличие безрелигиозного периода в истории человечества<sup>13</sup>. Таким образом, есть **безрелигиозные** магия, фетишизм, анимизм, тотемизм и есть их **религиозные** варианты, которые появились с возникновением религии и были поглощены ею и превращены (как более могучим образованием<sup>14</sup>) в формы своего собственного, религиозного существования.

Проведенная дифференциация позволяет более правильно понять «новое бытие» ПФОС. Они могут возрождаться как в религиозной, так и в безрелигиозной форме, а следовательно, вызываются к жизни **разными** потребностями и играют **отличающиеся** друг от друга социальные роли. Скажем, обычная магия, к которой люди в обыденной жизни наивно прибегают, даже не подозревая об этом, не требует религиозной наполнен-

ности и действует вполне «светски». Таким образом дифференциация налицо, но прежде чем приступить к ее анализу имеет смысл указать на некую **общую** причину нового возрождения всех ПФОС. Дело в том, что исторически являясь следствием действия отчуждения и имея в конечном счете тенденцию, они содержали в себе и противоположную тенденцию.

Человек искал и находил в них (это продолжается и сейчас) пусть и мнимую, но все же защиту от опасности и невзгод, которым в силу относительно неразвитых практики и познания он не мог противопоставить ничего другого. При посредстве ПФОС человек получал объяснение необъяснимого, умножение своего могущества, хотя бы даже при помощи ложного самовнушения. Как ни странно, посредством ПФОС человек старался преодолеть и отрицательные последствия действия самого отчуждения. В связи с этим ПФОС призваны были нести и несли положительный ценностный заряд. Религия удовлетворяла потребность преодоления отчуждения посредством мнимой компенсации и создавала плюс-гармонию<sup>15</sup>. Магия, кроме плюс-гармонии, наделяла уверенностью в успешном осуществлении желаемого посредством мнимопрактического воздействия на объект. Тотемизм был первым зачатком мировоззрения, давая наивно материалистическое понимание единства мира, взаимоперехода жизни и смерти, т. е. в конечном счете обретение бессмертия. Анимизм представлял возможность постигать мир в единой плоскости — всеобщей одушевленности, превращающей неживое в живое и дающей укрепляющий человека результат — «очеловеченную природу». Фетишизм не только создавал своего рода квалификационную шкалу вещей и явлений в зависимости от их ценности для человека, но и, как казалось, умножал мощь людей за счет сил, исходящих от сверх-вещей (фетишей). Иными словами, фактически закабалая человека зависимостью от неподвластных ему социальных и природных сил, возбуждаемых и привлекаемых посредством ПФОС, сами ПФОС ощущались человеком как стойкая и надежная опора и подмога в борьбе за существование. Этот эффект был признан и желаем, т. к. его можно было получить в любой момент незамедлительно: стоит только захотеть — и вызванное им состояние радости и удовлетворения (плюс-гармония) наступает сразу же у любого человека, в том числе и слабого, немощного, еще более усиливая притягательность эффекта. В то же время действительная проверка на «обман» была затруднена, подчас невозможна, да и разрушала она сладость желаемого состояния, а потому осуществлялась лишь в случае многократных неудач, да и то в сферах непосредственно-практических (например, магическое заклинание зверя, просьба поддержки у фетиша в том или ином начинании), а в областях, направляющих и регулирующих жизнь всей социальной группы, человек уже полностью зависел от обрядов и ритуалов рода и зачастую не понимал их смысла

и истоков<sup>16</sup>. Короче, положительное значение воздействия ПФОС ощущалось постоянно, даже при их конкретной негативности, а отрицательное значение было часто скрыто или защищено авторитетом коллективного опыта.

Эта пусть и превращенно выраженная положительная ценность — имманентная, исконная основа возникновения и существования ПФОС. Поэтому вряд ли будет правильно трактовать современное бытие ПФОС только как пережиток, только как отрицательную ценность. Неверно и изначальное понимание их только лишь как отражение отчуждения<sup>17</sup>, ибо при анализе функций, хотя бы той же религии, возникает вынужденное признание ее позитивной роли, реализуемой через иллюзорно-компенсаторную, мировоззренческую, регулирующую и интегрирующую функцию<sup>18</sup>. Правда, и здесь проскальзывает непоследовательность, ибо у Д. М. Угриновича иллюзорно-компенсаторная функция не совпадает с нашим пониманием мнимой компенсаторности, т. к. все же сохраняет доминанту гносеологического подхода, а не социально-практического, в сфере которого преимущественно и складывается желаемая обществом положительная ценность религии: ложное сознание (иллюзорность) прямо к такой цели вести не могло<sup>19</sup>.

Возможность извлечь положительное ценностное воздействие на окружающий мир и на самих людей посредством ПФОС создает объективную базу для их возрождения в любые эпохи. Само же возрождение происходило как ответ на функционирующую в обществе конкретную потребность. Понять причины «нового бытия» ПФОС — это, прежде всего, обнаружить и расшифровать конкретную потребность в них как в определенном качественно-специфическом образовании, способном эту потребность удовлетворить именно благодаря своим особым свойствам. Но идти этим путем мешают по крайней мере три обстоятельства: а) разноречивое туманное понимание особенностей самих конкретных ПФОС, приводящих к тому, что предмет анализа все время ускользает или незаметно подменяется другим; б) формирование и «новое бытие» ПФОС под воздействием не одной, а нескольких потребностей, что затрудняет поиск определяющей причины; в) произвольная, на случайных основаниях даваемая трактовка взаимоотношений ПФОС между собой, их соотношений в той или иной ситуации.

В самом деле, возьмем такую наиболее распространенную форму ПФОС, как миф (в совокупности — мифология). Миф не имеет сколько-нибудь определенной трактовки в научной и справочной литературе; нередко он отождествляется и со сказкой, и с преданием, и с жанром литературы, и с разновидностью религии. Ему приписываются различные функции по отдельности и в любом, в том числе доходящем до бессмыслия, сочетании, что позволило одному из знатоков горестно воскликнуть: «Мифологическое мышление... является на самом деле стран-

ным соединением психологического анахронизма, эпистемологической путаницы и исторической бессмысленности»<sup>20</sup>. Не найдено и место мифа в жизни общества. Он то провозглашается неким материнским образованием, предшествующим всем формам общественного сознания (превращенным и непревращенным), из которого они позднее выделились<sup>21</sup>, то видом познания, исходящего из тождества человека и природы<sup>22</sup>, то объявляется способом предвосхищения будущего традиционными искусстваами<sup>23</sup>.

Весь этот разнобой приводит к тому, что понимание мифа утрачивает какую-либо четкость, определенность и понять подлинные причины «нового бытия» оказывается затруднительно, так как потребности, его возрождающие, и функции, которые он должен будет осуществить для их удовлетворения, могут обнаружиться в весьма далеких друг от друга сферах. Поэтому, не вдаваясь в анализ обширнейшей литературы (это специальная задача), остановимся лишь на некоторых исходных посылах, нужных нам для уяснения сути проблемы, тем более, что частичную характеристику этих посылок мы уже произвели.

Напомним кратко, что нами была обоснована позиция, согласно которой мифология никогда не была синкретической основой всех (или даже каких-либо отдельных) форм общественного сознания, а возникла в определенную эпоху (переход к неолиту) по вполне конкретным причинам. Неразличение в мифе естественного и сверхъестественного и представление его содержания (сколь бы невероятным оно ни казалось с точки зрения обычных земных проявлений) как действительно происходящего (при всех любых внешних атрибутах фантастичности) обычно трактуются как одни из главных его особенностей<sup>25</sup>. Но необходимо сразу же отметить, что эти особенности появились в генезисе не под воздействием каких-то экстраординарных глобальных надисторических причин, а по вполне земному поводу — возникшие трагические противоречия эпохи перехода от охотничьего хозяйства к земледелию и скотоводству породили представления о сверхъестественном мире и его нужно было совместить в рамках целого с обычным естественным миром. Мифология и возникает как средство подведения естественного и сверхъестественного к общему знаменателю, уравнивать их в глазах человека, сделать однотипными в сфере бытия. Мифологический герой мог запросто перескочить с Земли на любую другую планету, беседовать с божеством, как с простым смертным, не вымаливать помощь «высших существ», а добиваться необходимого своей силой, ловкостью и умом. За «божественным предопределением» весьма прозрачно угадывалось действие реальной, неотвратно реализующейся объективной необходимости, а за сверхсилами различных богов виднелась мощь природных стихий. В этих условиях мифологический герой оли-



петворял выше потенции коллектива и орудовал в мире, преобразовывал его в соответствии со своими потребностями.

Среди многих функций мифологии (а все формы общественного сознания полифункциональны) именно **миростроение** является функцией главной, определяющей, выделяющей мифологию в особую форму. Причем — подчеркнем еще раз — это миростроение и делает подвластным людям земной мир и космос, природу и человека, божественное и мирское — все без исключения, что встречается в реальности и что может вообразить самая смелая, даже безграничная фантазия. Так возможности миростроения и перекраивания мира по ценностной шкале человека оказывались открытыми, безграничными, снимались какие-либо пределы прямого подчинения воле мифотворца любых стихий и обстоятельств, хотя он и ощущал удары противостоящих сил, а нередко терпел от них и существенный урон, попадал в западни, страдал от их коварства и т. п. Но тем не менее мифология превращала весь известный окружающий мир и все, что появлялось или могло появиться в нем, в человеческий дом, где человек мог по-хозяйски действовать в соответствии с тем, что ему было надо. «Ничто не напоминает так мифологию, как политическая идеология», — не без иронии отмечал К. Леви-Стросс. Но он был лишь частично прав, предполагая, что «быть может в нашем обществе последним можно просто заменить гервуу»<sup>26</sup>. Как бы ни мифологизировалась политическая идеология, она «не отменяет» и не заменяет мифологию, которая существует как через ее посредство, так и вполне самостоятельно. Но в то же время история, похоже, играет с нами злую шутку. По мере все возрастающего насыщения идеологии «волевыми началами», обостренной защитой посредством нее своих групповых интересов происходит обратное превращение идеологии ... в мифологию, в том числе произвольно сочиняемую, попросту лживую, а потому и используемую как наиболее послушный инструмент воздействия. Конечно, чаще всего при этом возникает самообман, что, однако, не останавливает субъективистских тенденций, поскольку они дают пусть и временные, но преимущества в борьбе.

Сказанного достаточно, чтобы констатировать наличие мифологии в жизни современного общества в различных формах и проявлениях. Укажем на некоторые характерные моменты.

1. Начнем с самого простого. Мифология используется для того, чтобы создать колорит далеких эпох в преподавании гуманитарных дисциплин, в научных трудах, в художественных произведениях. Она может оснащать поэтический прием («Но, как Медуза, невякая волна Мне отвращенье легкое внушает». Осип Мандельштам), придавать пафос образу («Запечатленные кости в гробу, Богиня Верности, храни рабу!». Марина Цветаева), выполнять сотни других служебных функций, созидательно-творческих по своему характеру;

2. Для более эффективного воздействия на мир мифология привлекает опыт прошлого и настоящего различных эпох и народов, проходит дорогой проб и ошибок, получает духовную закалку в любых, даже самых ужасающих противоборствах. «Социально-практический опыт в мифах... отнюдь не благостно-пасторален, а, как правило, драматичен, даже нередко трагичен. Это чаще всего кровавая летопись бед и страданий народов»<sup>27</sup>. Добавим от себя — летопись поучительная и в высшей степени полезная. Она позволяет, как в зеркало, глядеться в историю, извлекать уроки, учиться набираться мужества и преодолевать тяготы жизни и несчастья, по возможности избегать их;

3. Особым аспектом такого рода современного использования мифологии выступает осмысление при ее посредстве, в ее свете сегодняшних проблем. Блестящим примером такого рода выступает фильм Ф. Коппола «Апокалипсис немедленно (неотвратно)». На первый взгляд, фильм кажется не связанным ни с какой мифологией, в нем нет ни мифологического сюжета, ни мифологических героев или хотя бы упоминания их имен. Единственное, и то не аллегорическое, «цитирование» — музыка Рихарда Вагнера «Полет Валькирий»<sup>28</sup>. И тем не менее фильм с потрясающей обнаженностью раскрывает трагическую напряженность евангельского откровения. Эта напряженность не от ужаса перед Страшным судом, ниспосылаемым Богом на землю за грехи людские. Она не идет извне, она возникает изнутри как ежесекундный выбор между честным и подлым, между правдой и ложью, между долгом и совестью, всегда одновременно — так показано в фильме — являющейся по выбору между жизнью и смертью. Не надо ждать Страшного Суда, неотвратно творимого не кем-то **над каждым**, а **каждым над сам собой**, если он честно думает о дорогах, которые сам выбирает.

Отметим еще раз, что в воспроизведенных Копполой сценах вьетнамской войны не обнаруживаются библейские приметы, но сама всечеловеческая значимость апокалипсиса, масштаб его неотвратимого вторжения делает на первый взгляд индивидуальную, даже относительно локальную трагедию капитана Дужилларда центром Вселенной. Идет суд совести, беспощадный и пелицеприятный, как Божий суд, как суд до конца, где за каждую мысль, за каждый жизненный счет платишь головой. Мифологическая интерпретация наполняет фильм мощью и всепроникающей энергией воздействия, придает песомому им смыслу силу судьбы.

4. Приведенный пример показывает, что мифология используется и как средство более эффективного, выразительного обпажения смысла, как гротеск или символ, как иносказание или метафора. В искусстве, где художественное содержание имеет несколько разных смыслопесущих слоев<sup>29</sup>, мифология может образовывать важный, пусть и скрытый уровень. Исследования

такого рода структур в нашей науке находятся в зачаточном состоянии поэтому для большей доказательности высказываемой мысли воспользуемся одной из немногих реконструкций архаических схем мифологического мышления сделанной современным ученым в тексте классического романа, который по всем явным внешним признакам не обнаруживал даже намека на это<sup>30</sup>. Позаимствуем относительно простой пример. В романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» довольно часто повторяется число четыре («в четвертом Евангелии», «уже смердит, ибо четыре дня, как во гробе»), постоянно встречаются четырехэтажные дома: дом у старухи-процентщицы, контора и др.; Раскольников вошел в роковую минуту именно в **четвертую** (последнюю) по порядку комнату. «Эта четырехчленная вертикальная структура семантически приурочена к мотивам узости, ужаса, насилия, нищеты и тем самым противопоставлена четырехчленной горизонтальной структуре (на все четыре стороны), связывает с идеей простора, доброй воли, спасения<sup>31</sup>. Последняя породнена с сакральным представлением о полноте жизни, а «четверки» первого ряда годятся лишь для обозначения противопоставления сакральным явлениям профанических (низших, обывденных) явлений. Благодаря такой мифологической символике чисел писателю удается держать повествование в рамках как реального (текущего, меняющегося), так и мифологического (неподвижно-вечного) времени, связывать при его помощи внутренним смыслом разные части сюжета, знаменовать чередования «высших» и «низших» сил и соответствующих им человеческих состояний. Стоит появиться в тексте цифре «4», как тотчас же воссоздаются все связанные с ней смыслы о замкнутости, убогости и т. п. человеческого существования, обнаруживается вся смысловая конкретика, которая раньше уже проявлялась в данном произведении или цикле. Эта особенность текста Достоевского тем более очевидна, что подобные манипуляции производятся с числами «три», «семь», «два», «десять», действию мифологических знаков подлежат обозначения и распределение фамилий, имен и т. д.

5. Если подойти к только что сказанному с более общих позиций, то оно свидетельствует, что мифологическое мышление, сколько бы древним оно ни было, остается глубоко **органичным** современным формам осмысления и переживания действительности, отношения к ней человека, а потому оно естественно используется для нового воздействия на молодой сегодняшний мир. Возрожденный Ч. Айтматовым в «Буранном полустанке» миф о манкурте буквально потряс современное общество, ибо трагически скорбная судьба человека, потерявшего память, забывшего даже мать свою, забывшего родной дом и юность, оказывается как никогда созвучен нашему времени, среди отметин которого есть и попрание исторических корней народной жизни, варварское уничтожение памятников духовной культуры, заб-

вание выдающихся произведений искусства, философии, религии.

6. Однако возрожденный миф может быть не только предостережением, но и прямым призывом к подражанию. Именно в таком качестве прошел сквозь века миф о Прометее, именно такова была доминантная тенденция его переосмысления. При первом проявлении миф оказывается не осколком прошлого, не омертвевшим рудиментом, а живой тканью новой жизни. «Энергия мифа — это то... что питает... огромное первозданной поэзией человеческого духа, мужества и надежды. Если беллетристика есть унылый копизм, замыкает человека на себя, на быт, то миф, включенный в реализм и сам ставший реальностью жизнеощущения человека, — свежий ветер, наполнявший паруса времени и литературы, ускоряя их к бесконечному горизонту познания истины и красоты»<sup>32</sup>. Остается лишь поддерживать и смысл, и пафос этой мысли, тем более, что она опровергает представление об устарелости мифа, его мертворожденности, неспособности стать истоком для новых духовных исканий и их формой. «Если искусство действительно отражает и выражает жизнь, а не сказку или миф», — таким ложным противопоставлением жизни и мифа массовая молодежная газета пытается подпитать музу Б. Пастернака в день его 100-летия<sup>33</sup>. Нет, куда более прав Ч. Айтматов, обнаруживший у мифа истоки современной жизненной правды. Ее в мифах подчас куда больше, чем в броских в подаче, но обычно тусклых по смыслу мелочных рассказах об интердевочках, ворах и самоубийцах, столь любимых «Комсомолкой»...

Миф оказался настолько стойкой формой для воплощения духовных проблем наших дней, настолько функционально эффективным, что становится одним из заметных (а в ряде сфер и ведущих) способов социального творчества, осуществления определенных программ. В этом процессе можно выделить три четко выраженных направления мифотворчества — **стихийное, сознательное** (намеренное) и **смешанное** (синкретическое). С **онтологических** позиций различается мифотворчество **жизненное и мертвое, с гносеологических — истинное и ложное, с ценностных (аксиологических) — ориентирующее на прогресс или регресс, с практических — созидающее или разрушающее**. Разумеется, мы отдаем себе отчет в том, что указанными оппозициями намечаем лишь крайние пограничные точки рассматриваемых процессов, в действительности они куда сложнее, могут иметь множество вариантов, взаимопереходов и т. п. Но в качестве исходных критериев на эти точки ориентироваться можно.

Проанализируем хотя бы вкратце модель современного мифотворчества. Возьмем в качестве модели столь грозное бедствие XX века, как СПИД. О «болезни века» известно все: и то, что зараженный обречен, так как нет медицинской защиты и

естественного противоборства организма — повреждена иммунная система, и то, что вирус передается определенным образом, что вне интимных отношений больной не опасен для окружающих и т. п. Но обыденное сознание руководствуется не этими истинами. Больные подвергаются самому жестокому ostracismu, в «группу риска» зачисляют проституток, и прежде всего международных, а обычные «скромные» девушки остаются вне подозрений и т. п.<sup>34</sup> Создан, как считает проникавший в эти проблемы А. Невзоров (ведущий Ленинградского телевидения), «медико-журналистско-социологический миф». По его данным потенциальными спидоносителями являются отнюдь не проститутки, так как те следят за собой и принимают все меры предосторожности по сравнению, например, с «безграмотными» пэтэушницами, которые спят с кем попало и как попало<sup>35</sup>.

Конечно, можно по-разному отнестись к полученным из первых рук данным «криминального репортера», как называет себя сам Невзоров, но в рамках нашей темы ясно одно: миф образуется, не считаясь с реальным положением вещей, у него своя логика<sup>36</sup>. В основе данного мифа лежат два основания<sup>37</sup>: огромный общественный интерес к явлению, всеобщая социально-психологическая и глубоко интимная увлеченность им и второе, главное, — желание использовать миф в своих, даже подчас непосредственно содержательно не связанных с ним целях, но по форме вполне «пристегиваемых» и поэтому пригодных для любых манипуляций. Так создается миф, наносящий удар по представительницам «первой древнейшей профессии». Врачи и журналисты решили помочь исправлению нравов, эксплуатируя страх перед «болезнью века» и естественное стремление людей наконец-то обнаружить и по возможности уничтожить источник опасности. То, что при этом фактически возникла сознательная дезинформация и неверная ориентация, создателей мифа не смущает, так как миф призван был ударить по распущенности, а не по СПИДу. Своей цели они достигли, «ярость масс» поднялась до критического уровня. А то, что при этом увеличилась беззащитность людей из-за извращающих суть дела сведений о СПИДе, во внимание не берется. Ложный миф особенно опасен тем, что однолинеен и напорист, что он создается и мигрирует не благодаря знаниям и разумным аргументам, а благодаря **вере**; он заражает ею, и тут уж никакие резоны не помогут: есть потребность верить — верят, верят даже в нелепость и абсурд.

Здесь взят относительно безобидный, маломасштабный случай. Но сколько было рождено политических мифов у нас, начиная с «залпа Авроры» и «штурма Зимнего». Всякий культ личности — уже миф. Были свои мифы в гражданскую войну, в эпоху коллективизации и индустриализации, во времена «оттепели» и «застоя», есть они и в эпоху перестройки. В последнее время, несмотря на казалось бы прогрессирующую гласность, все возрастающую открытость информации, поток слухов, ле-

генд и мифов катастрофически растет. Это происходит потому, что они более оперативно и точно откликаются на действительные нужды людей, чем официальные источники, а тем более ученые. Поток этот оказался настолько заметным, что стало возможным утверждение: «В последнее время мифомания, мифотворчество сделали бичом советского общества», и к нам полетел пламенный призыв из Парижа: «Давайте наконец хоронить свои мифы — или мифы похоронят нас»<sup>38</sup>. Вот так уже ставится вопрос.

Разгул мифотворчества в последнее время связан с приобщением к активной политической и общественной жизни социальных слоев и людей, которые раньше по ним только «тайно вздыхали». В этом процессе есть как несомненное стремление сделать жизнь народа достойной, так и амбициозность, карьеристское стремление выдвинуться или «протащить своих». Для последнего нет, как у прежних активистов, поддержки аппарата — партии и мафии еще не сформировались. Поэтому главная надежда падает на личную популярность, на эффект речей и умение поразить воображение слушателей, понравиться. Мифы же по своей сути прямо направлены на управление умами, чувствами. При известной ловкости их использования они вполне годятся для манипуляции общественным мнением и сознанием отдельных людей. Поэтому сейчас в расширенном масштабе опровергаются или переакцентируются старые мифы, как грибы, «вырастают» новые. О правде или об общих интересах тут не думается — лишь бы произвести побольше эффекта, для чего все средства хороши и особенные моральные угрызения не терзают — ведь десятилетия жестокой и жесткой идеологической конфронтации двух систем отучили думать о фактах — главное ударить побольнее, главное — получить дивиденды покрупнее. Так мифотворчество расстается с правдой и служением общим интересам, его не манят огоньки прогресса, оно вносит хаос в общественное сознание, заменяет произвольными действительные связи с общественным бытием.

Разумеется, это лишь одна из тенденций, не все мифотворчество множит ложь и дезориентацию. Выше уже говорилось о созидательной силе мифотворчества в книгах Маркеса, Борхеса. Ч. Айтматов создал мощные современные мифы о зверином апокалипсисе в Моюн-Кумах («Плаха»), о парализованных паритетом гигантах — СССР и США, не способных из-за него вступить в контакт свнеземными цивилизациями («Буранный полустанок»). П. П. Бажов в «Малахитовой шкатулке» поднял до мифологического масштаба добрые дела и душевную щедрость мастеровых людей Урала. Во всех этих случаях мифы основываются на правде, укрупняют ее, служат благим целям.

Таким образом, мифотворчество может быть как отрицательной, так и положительной социальной ценностью, что требует конкретного индивидуального подхода к каждому случаю;

общие мерки здесь не годятся. Но одно ясно: правдивое мифотворчество дополняет, усиливает возможности науки и общественного сознания, а ложное — наоборот — может настолько развиться, что полностью заслонит от общественного сознания реальную действительность и станет крайне опасным средством манипулирования им, особенно при своем господстве, а тем более монополии. При всем многообразии рассматриваемых процессов, из которых мы поневоле остановились лишь на некоторых, необходимо иметь в виду эти критические, на наш взгляд, контуры всего явления.

Истоки возрождения других ПФОС, а также появления их современного варианта, опять же, как и в случае с мифологией, нужно искать в пробуждении и возрождении соответствующих потребностей. Угроза ядерного уничтожения человечества, экологический кризис, чернобыльская авария и другие столь же всемирно-ужасные перспективы заставляют человека не только принимать меры общественного порядка — движение Зеленых, борьба за запрещение ядерного оружия, очистка водной и воздушной среды, — но и искать активного контакта с природой, вплоть до полного слияния с ней. Тем более, что по пословице, пуганая ворона и куста боится — Чернобыль грезится в каждой работающей АЭС, будь она в Воронеже или в Свердловске, каждый бороздящий морские воды танкер видится превращенным в гигантское нефтяное пятно. Иными словами, угроза видится и там, где ничего не случалось, но от этого тревога и страх не уменьшаются. Да и один человек — не человечество, он ищет у природы защиты и от относительно мелких бед. Сливаясь с природой — с лесом ли, с океаном ли, со всяким зверьем, — он словно приобретает их силу и целительные возможности — пока ведь любые раны природе до сих пор удавалось заживать с помощью ли человека или без оной. Человек стремится оказаться частицей неподвластных ему стихий, чтобы изнутри снизить их ударную мощь или нанести им урон, или даже погибнуть вместе с ними — все лучше, чем остаться в одиночестве.

Своеобразной моделью такого рода представлений является эпизод из повести Анатолия Кима «Белка»: трехлетний мальчик оказывается в трущобе леса рядом с убитой матерью (бежали от преследования), кругом враждебный мир, страх безлюдья, неожиданность опасности, и вдруг к мальчику сбегает с дерева белка. В ее взгляде «осветилось такое любопытство, дружелюбие, веселье и бодрость, что я решился и протянул к ней руку», — вспоминает герой повести. Страх развеялся.

Обретение тотематического единства с природой и нахождение в ней опоры и надежды находим мы и в «Плах» Чингиза Айтматова. Волчица Акбара с прозрачно-синими глазами (совсем как человек) проскакивает сквозь чудовищную мясорубку звериного апокалипсиса, не раз теряет все, роднившее ее с

жизнью и все же остается неуничтоженной, как и сама природа. В острове черпают свою духовную мощь обитатели разоряемой гидростроительством ангарской деревни у Валентина Распутина (не случайно остров назван Матерой). У него же вырванный из органического единства с природой Иван Петрович, главный герой повести «Пожар», утрачивает опору бытия, перестает быть хозяином своей судьбы.

Бряд ли стоит еще искать, подтверждать возрождение тотемизма в нашу эпоху. Гораздо важнее осмыслить его назначение. Очевидно, что не роли наивного опозитизирования природы в процессе ее очеловечивания играют здесь в первую очередь. Охранительный, защитительный инстинкт, стремление обнаружить резерв своих возможностей выходит на первый план. Неразрывность с природой ощущается как спасение себя через ее посредство и спасение ее посредством себя. Эти взаимосвязанности и взаимозависимости порождают и прикладные значения: пробуждение гуманистических начал, преодоление практицизма и эгоизма, признание ценностей духовности и доброты. Конечно, тотемизм в своем действии не исключителен, он стоит в ряду с другими аналогично действующими средствами, но это отнюдь не уменьшает ни его ценности, ни специфичности характера его воздействия на общество.

Тотемизм настолько органичен человеческой культуре, что, как потенциал, в любой момент способный пригодиться, таится в живой стихии мышления и речи человека. Открываем роман Б. Пастернака «Доктор Живаго» и буквально на одной странице малого формата читаем (о мальчике на свежей могиле матери): «Если бы таким движением поднял голову волчонок, было бы ясно, что он сейчас завоюет»; «Летающее навстречу облако стало хлестать его по рукам и лицу мокрыми плетьюми»; «Огород пустовал, кроме нескольких муаровых гряд, посиневшей от холода капусты»; «Кусты облетелой акации метались, как бесноватые»...<sup>39</sup> И это, повторяем, на одной лишь странице романа, который, конечно, нигде прямо не воскрешает тотемизм, да и Пастернак, насколько мне известно, ни в прозе, ни в стихах, ни в статьях, ни в письмах это слово не называл, но в самой образной стихии его языка бьется пульс пантеистической идеи всеобщей одушевленности и тотемическое представление о взаимопереходе человеческого в звериное и растительное. Это сродни тому, что Бим Черное Ухо, Каштанка или Мибо Дик живут, мыслят и чувствуют как люди. «Братьями нашими меньшими» называл зверье Сергей Есенин. И в вегетарианстве, и в том, что сенбернар или шотландский терьер становятся любимыми «членами семьи», тоже видны следы тотемизма, и не исчезает способность воспламенять его новым огнем. Не в перво-



бытности, в пору возникновения тотемизма, а относительно недавно написаны замечательные строки:

...Не то, что мните вы, природа:

Не слепок, не бездушный лик —

В ней есть душа, в ней есть свобода.

В ней есть любовь, в ней есть язык<sup>40</sup>.

И в этом нет ничего сверхъестественного, хотя тотемические и анимистические представления налицо. Более того, лишенный их человек, по Тютчеву, утрачивает душу и способность быть самим собой («Увы, души в нем не встревожит и голос матери самой»).

Только, что рассмотренный материал дает наглядное представление о слиянии двух форм ПФОС — тотемизма и анимизма — для получения единого результата — достижения подлинно человеческого бытия посредством его слияния с природой, при помощи ее одушевления и одушевления ею. Тем самым, мы затронули и область более широкой проблемы — взаимодействия превращенных форм общественного сознания.

Выше постоянно подчеркивалась зависимость возрождения каждой ПФОС от специфической потребности. Это положение, безусловно, остается в силе. Вместе с тем не надо упускать из виду, что общество хотя и едино, но прошло уже довольно продолжительный исторический путь (свыше сорока тысяч лет), приобретая опыт социального общения и использования ПФОС, да и соотношение специфических потребностей и пути их возвращения изменились. Все это приводит к тому, что взаимодействие ПФОС между собой в современном обществе может быть иным, чем в первобытности. Собственно, такого рода процесс изменения взаимодействия начался не сегодня. Уже говорилось, что возникшая в мезолите религия живо «прибрала к рукам», использовала в своих нуждах возникшие уже в верхнем палеолите другие ПФОС, хотя точности ради отметим, что сохранились и другие религиозные формы. Проникла религия и в возникшую чуть позже мифологию, образовав специфическую мощную ее ветвь. Тогда же началось проникновение религии в непревращенные формы общественного сознания — возникло религиозное искусство, религия посредством искусства, искусство посредством религии, религиозные нравственность и мораль. Есть и обратное влияние превращенных и непревращенных форм на религию.

Такого рода взаимодействие присуще и жизни нашего общества. Можно констатировать не однонаправленный, а многонаправленный характер этих взаимодействий, свободу, многоаспектность их сочетаний. В том же мифе о зверином апокалипсисе Ч. Айтматова соединились воедино все известные нам ПФОС, причем в различных локальных симбиозах<sup>41</sup>, создающих тоже оригинальный орнамент целого. Обобщая, можно заключить, что общественное сознание ничем не ограничено в исполь-

зовании ПФОС по отдельности и в различных сочетаниях в зависимости от возникающих потребностей. В свою очередь ПФОС могут быть и **пережиточными** и **живыми**, то есть не заимствованными из прошлого (его «родимые пятна»), а рождающимися заново по некогда выработанной схеме (новое содержание в обновленной форме (способе бытия) — на уровне общего и новое содержание в новой, полученной из старой, форме — на уровне конкретного результата). Однако процесс не ограничивается созданием модификаций по такому типу. Возникают и новые виды ПФОС<sup>42</sup>, по крайней мере об одной из них можно говорить вполне определенно. Речь идет о так называемом «массовом искусстве» («массовой культуре»). Дальше мы покажем, почему берем искусство и культуру как инварианты, хотя без прилагательного «массовый» они таковыми не являются. Как же образуется новая ПФОС?

Выше уже говорилось, что для возникновения форм общественного сознания необходимо по крайней мере пять условий: специфическая потребность, особый предмет отражения (аспект общественного бытия), способность удовлетворить общественную потребность (выработка особого механизма действия), само действие, осуществленное через множество реализационных актов (полифункциональность), и, наконец, способность длительного существования (в принципе, на протяжении всех возможных эпох). Интересующий нас феномен на первый взгляд не соответствует предложенному критерию, так как не создает новый, а использует уже имеющийся механизм действия, взятый у искусства (или культуры). Поэтому не естественно ли считать этот феномен их разновидностью? Оказывается, нет.

Прежде всего, сравним порождающие их потребности. Социальная необходимость в искусстве — это сохранение, передача, развитие богатства духовного мира человека, социально ценной человеческой жизнедеятельности<sup>43</sup>. «Массовое искусство» порождают иные причины. Их по крайней мере две — потребность в механизме манипулирования сознанием людей, а точнее в манипулировании их думами, сокровенным мироотношением (термин А. Натева). Это первое. И второе: возникает необходимость осуществить это первое, причем априори средства принуждения не годятся, в условиях выбора ими просто никто не будет пользоваться. А средства побуждения в условиях не изменяющегося в основном стереотипа жизни могут быть получены лишь за счет усиления уже изменяющихся возможностей. Так формируются способы интенсификации и расширения сферы получения наслаждений, развлечений, приобретения или усиления дополнительной комфортности жизни. «Массискусство» не создавало свой механизм удовлетворения потребностей, а использовало тот, который имело традиционное искусство, ибо благодаря эффекту уподобления<sup>44</sup>, оно могло обеспечить и манипулирование самыми интимными струнами челове-

ческой души и давало человеку забвение, своего рода кайф. А поскольку кайф и забвение можно создавать и без различного ряда гуманистических, нравственных, эстетических и других подобных ограничений (их легко объявить консервативными, устаревшими, недемократичными), то сбыт продукции «массискусства» обеспечивается без ограничений. Ведь последствия того, что произойдет с человеком и обществом под влиянием «массискусства», само «массискусство» не интересуется, оно живет сегодняшним днем, оно эксплуатирует сознание человека, центры удовольствия, не заботясь о последствиях. И даже из простейшего опыта над крысами известно, что физиологическое перенапряжение, даже весьма положительное, приводит к гибели. У человека же к физиологическим параметрам примешивается психологический, социальный, эстетический, нравственный, культурный, и удар наносится по всей площади. Это в конечном счете приводит к подмене своей личной жизни чужой (и в сущности чуждой), вымышленной, неорганичной индивидуальности, суррогатной, какой бы заманчивой на первый взгляд она ни представлялась.

Механизм искусства, отторгнутый от своего исконного, имманентного, гуманистического служения обществу, оказался способным использоваться для осуществления различных низменных целей. Порнография, насилие, аморальность, ложь, всяческие извращения стали излюбленными атрибутами «массискусства». При этом механизмы воздействия оказались способными к постепенной утрате последних следов художественности, превратились в своего рода наркотик с его психофизиологическим способом воздействия. Уподобление на досоциальном, додуховном уровне стало обычным для «массискусства» и новые его произведения начали прямо создаваться по такого рода меркам, минуя этап художественности. Поэтому-то «массискусство» ничего общего не имеет с искусством как таковым, оно вытеснилось в общую сферу культуры, где действие художественных законов необязательно в большинстве ее зон, не входит «массискусство» и в художественную культуру<sup>45</sup>.

Так, «массискусство» стало одной из ПФОС, но не в эстетической, художественной сфере, а в сфере социальной психологии, досуга, оргий, развлечений, и обязано своим названием не художественным особенностям, а первоначальным стадиям генезиса (отпочкование от искусства и перерождение его сущности). Кстати, и функции «массискусства» (что, надеюсь, видно из только что сказанного) отнюдь не стали художественными.

Здесь — уточним еще раз — имели место два процесса: «захват» искусства как особого механизма воздействия для удовлетворения новой, нехудожественной потребности, практически никак не связанной с той, что породила искусство, скорее даже чуждое ей. И второй процесс — деформация искусства, превращение его в неискусство под воздействием потребностей иных,

чем художественные. «Массискусство» не создает художественных образов и даже не стремится к этому, оно паразитирует на традиционном искусстве, создавая свой собственный нехудожественный субстрат, который и является носителем качественных особенностей новой ПФОС.

Есть ли другие? Продуктов превращенного общественного сознания, развившихся до уровня формы сознания, пока не наблюдается, а вот в менее зрелом виде их образуется предостаточно. Общее падение нравов, применение нечестных методов групповой борьбы (не только тайно, но и явно, например, в кампаниях по выборам народных депутатов), сознательный обман, фетишизм, подтасовка данных, своекорыстие, несправедливость стали той естественной основой, на которой всходят чертополохи превращенных форм сознания. Они создаются как феномены веры, рассчитанные на мистификацию и околдовывание разувевшихся в возможностях общества и своих собственных, а поэтому жаждущих чуда людей. И пути создания, образования и миграции этих превращенных продуктов сознания неисповедимы...

Иначе говоря, — и здесь мы переходим к общим выводам — как возрождение архаичных ПФОС, так и появление новых их вариантов, видов происходит в строгом соответствии с обуславливающими их потребностями. Поэтому к анализу превращенных форм нужно подходить дифференцировано. Вместе с тем необходимо выделить и их общую доминанту, которая определяет необходимость ПФОС для новой эпохи. Такой доминантой — и здесь парадоксальная причина особой притягательности и возможности возрастания опасности ПФОС — будет их тенденция к положительному воздействию, пусть чаще всего лишь формальному, мнимому, — компенсация, защита, плюс-гармония, опора в жизни, предотвращение зла, вступление в укрепляющий союз с природой и т. п. Испытавшие в своем генезисе воздействие отчуждения, превращенные формы оказываются не только средствами его проявления, но и преодоления; при их «новом бытии» последняя тенденция становится ведущей, в то время как в новых продуктах отчуждения (культ личности, терроризм, моральная распушенность, вседозволенность и т. п.) в основном сохраняются строгий баланс между позитивным и негативным.

Как причины, вызывающие превращенные формы сознания к «повому бытию», так и само это конкретное бытие при всех своих имманентных особенностях, подвергаются влиянию, а в известной степени и определяются взаимодействиями традиционных форм и со старыми их разновидностями, и с новыми образованиями, пусть даже и не получившими устойчивый социальный статус.

И в этом исток их постоянного социального движения и развития.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 **Маркс К., Энгельс Ф.** Соч. 2-е изд. Т. 12. С. 736—737.
- 2 Там же.
- 3 Характерно, что даже в справочной литературе продукты общественного сознания типа фетишизма объявляются архаичными, а их появление в последующие периоды (товарно-капиталистическое общество) является качественно другим, объединенным лишь лингвистическим признаком — общим названием, а потому и обозначается как второе, новое толкование используемого термина (см., напр.: **Философский энциклопедический словарь**. М., 1989. С. 692).
- 4 Введение в философию: Учеб. для высш. учеб. заведений. М., 1989. Ч. 2. С. 451.
- 5 **Бурлина Е. Я.** О культуре в-научном и мифологическом ключе. М., 1989. С. 38.
- 6 См.: **Земсков В.** Габриэль Гарсия Маркес: Очерк о творчестве. М., 1986. С. 164.
- 7 См.: **Оканза Ж.** Африканская действительность в африканской литературе: Этнолитературный очерк. М., 1983. С. 133 и др. См. также **Вавилов Н. Н.** Реальность и миф в методе африканских прозаиков // Творческие методы и направления в литературе Африки. М., 1990.
- 8 **Бочаров А.** Мчатся мифы, бьются мифы // Октябрь. 1990. № 1. С. 181.
- 9 См.: Театр. жизнь. 1990. № 14. С. 28.
- 10 См.: **Философский энциклопедический словарь**. М., 1989. С. 28, 330, 692, 552, 370.
- 11 См.: **Философская энциклопедия**. М., 1963. Т. 5. С. 250. Аналогичные трактовки даются и в других источниках, см. напр.: **Атенстический словарь**. М., 1983; и др.
- 12 См.: **Еремеев А. Ф.** Генезис художественной и религиозной социальных потребностей // Социальные функции искусства и религии. Свердловск, 1976.
- 13 См., напр.: **Зыбковец В. Ф.** Человек без религии. М., 1967; **Леббок Дж.** Начало цивилизации. СПб., 1896. Гл. 5—8; **Столяр А. Л.** Происхождение изобразительного искусства. М., 1986; **Колосницын В. И.** Лекции по теории научного атеизма. Свердловск, 1975. Ч. 1, разд. 2.
- 14 Не случайно другие превращенные продукты общественного сознания, кроме религии, так и не смогли развиться до уровня **форм** сознания в силу относительной локальности сфер их действия, узости областей отражения общественного бытия, ограниченной функциональности (формы общественного сознания, в отличие от других его продуктов, всегда полифункциональны).
- 15 См.: Социальные функции искусства и религии. С. 20 и др.
- 16 См., напр.: **Локвуд Д. Я** — абориген. М., 1971. С. 130 и др.
- 17 См., напр.: **Колосницын В. И.** Религиозное отчуждение. Свердловск, 1987. Гл. 8.
- 18 Там же. Гл. 6.
- 19 См. напр.: **Угринович Д. М.** Социальные функции и социальная роль религии // Филос. науки. 1980. № 3. **Он же.** Религия // Общественное сознание и его формы. М., 1986. С. 241; и др.
- 20 **Kirk G.** The Nature of Greek Myths. L., 1977. P. 296.
- 21 См., напр.: Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 5; **Ерахтин А. В.** Диалектика становления мышления и сознания. Свердловск, 1989. С. 150; и др.
- 22 С.: **Фрейденберг О. М.** Миф и литература древности. М., 1978. С. 26; и др.
- 23 **Гароди Р.** О реализме без берегов. М., 1966.
- 24 См.: **Еремеев А. Ф.** Границы искусства. М., 1987. Гл. 2, 3.
- 25 См., напр.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 13; **Философский энциклопедический словарь** М., 1989. С. 369.

- 26 **Леви-Стросс К.** Структуральная антропология. М., 1983. С. 136.
- 27 **Айтматов Ч.** Кирпичное мироздание или энергия мифа // **Айтматов Ч.** Статьи, выступления, диалоги, интервью. М., 1988. С. 226.
- 28 Валькирии — в скандинавской мифологии воинственные девы, участвующие в распределении побед и смерти в битвах.
- 29 См.: **Rapoisky Er.** *Renaissance and Renascensees in Western Art.* *Stocholm.*, 1960; **Ингарден Р.** Исследования по эстетике. М., 1962; **Еремеев А. Ф.** Границы искусства. Гл.: Содержание. Форма.
- 30 **Топоров В. И.** Поэтика Достоевского и архаические схемы мифологического мышления («Преступление и наказание») // Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973. С. 91—110.
- 31 Там же. С. 103.
- 32 **Айтматов Ч.** Кирпичное мироздание или энергия мифа. С. 232.
- 33 См.: **Князева М.** Гамлет XX века // Комс. правда. 1990. 10 февр.
- 34 С., напр.: СПИД-мифо. 1990. 2 февр. С. 3, 12.
- 35 Там же. С. 12.
- 36 Кстати, есть даже специальная работа по этой теме: **Голосовкер Я. Э.** Логика мифа. М., 1987.
- 37 Здесь мы излагаем не концепцию Я. Э. Голосовкера, а свою притенительно к рассматриваемой модели.
- 38 См.: **Максимов В.** Нас возвышающий обман: Письмо из Парлажа // Лит. газ. 1990. 28 февр.
- 39 **Пастернак Б.** Доктор Живаго. М., 1989. С. 4.
- 40 **Тютчев Ф. И.** Стихотворения, письма. М., 1957. С. 121.
- 41 Подробнее см.: Социальные функции искусства и религии. С. 21—23.
- 42 Это требует специального анализа.
- 43 Подробнее см.: **Еремеев А. Ф.** Границы искусства. Гл. 2.
- 44 Там же. Гл. 11.
- 45 См.: Искусство в системе культуры. Л., 1987.

**В. И. КОПАЛОВ**  
Уральский университет

## ОТЧУЖДЕНИЕ, ЕГО ИСТОРИЧЕСКИЕ ВАРИАНТЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Отчуждение многолико. Его универсальной характеристикой является превращение результатов труда человека в силу, враждебную ему, превращающую его из цели в средство общественного развития. Образ Сизифа — олицетворение и символ отчуждения в его общественном и личностном аспектах. Проблема отчуждения фактически не вписана в систему преподавания марксистско-ленинской философии. Этой темы нет в учебниках, пособиях и типовых программах. По моему мнению, это обстоятельство связано с тем, что в учебных программах нет места изучению человека как наиболее универсальной проблемы философского познания. Следовательно, и проблема отчуждения как противоположность свободы человека, дегуманизация человека и общественных отношений пока не обрела права гражданства.

Отношение к проблеме отчуждения в советской философской литературе проявилось и в том, что на рубеже 60—70 гг.

она была в центре философских дискуссий, а затем отошла на периферию философской проблематики. За последнее десятилетие вышло незначительное число публикаций по этой теме. Феномен отчуждения практически никогда не был обращен к анализу социалистического общества, что совершенно однозначно было связано с мнимым благополучием и беспроблемностью последнего. Так, И. С. Нарский пишет, что актуальность проблемы отчуждения связана с тем, что «критики» и извратители марксизма «используют эту категорию как псевдотеоретическое средство для очернения реального социализма»<sup>1</sup>. По его мнению, все это — «фальшивые домыслы и злонамеренные легенды ревизионистов и разношерстных врагов реального социализма, которые разглагольствуют о том, что основное внутреннее противоречие социалистических обществ в принципе заключается в антагонизме между народными массами и отчужденной бюрократией государственного аппарата»<sup>2</sup>. Подобный подход к проблеме приводит автора к выводу о том, что отчуждение и социалистический строй несовместимы. Сегодня подобная идеологическая заданность решения проблемы отчуждения вряд ли может удовлетворить взыскательного читателя. Поэтому, прежде чем осуществлять анализ проявления отчуждения при социализме, следует воспроизвести основные позиции исследования данной проблемы классиками марксизма-ленинизма.

Вопрос о содержании понятия «отчуждение», тех социальных значениях, которые оно выражает, и сегодня остается дискуссионным. С одной стороны, отчуждение связано с социальными антагонизмами и с эксплуатацией как различными вариантами социального неравенства, «расщепления» социального субъекта. С другой — отчуждение не сводится ни к одному из вышеупомянутых, смежных с ним, понятий. Для постижения развернутой характеристики отчуждения необходимо совершить небольшой историко-философский экскурс в проблему.

Домарксовские философские учения рассматривали отчуждение как отчужденное сознание и, не выходя за пределы последнего, пытались объяснить сущность отчуждения. У Гегеля отчуждение, наряду с категорией отрицания, является основным понятием, посредством которого он представляет метаморфозу развития мирового духа от «чистого бытия» до «абсолютной идеи», т. е. анализ осуществляется всецело в рамках спекулятивного мышления. «В основе гносеологического аспекта учения Гегеля об отчуждении лежит мысль о том, что внешний мир есть естественный модус или отчуждение «духа»<sup>3</sup>. Природа и общество являются, по Гегелю, всего лишь инобытием, самоотчуждением, опредмечиванием абсолютной идеи. «Мир этого духа распадается на два мира: первый есть мир действительности или мир самого отчуждения духа, а второй есть мир, который дух, поднимаясь над первым, сооружает себе в эфире чистого сознания»<sup>4</sup>.

Гегель, по сути дела, отождествляет понятия «отчуждение» и «опредмечивание», что приводит к утверждению, что состояние отчуждения присуще любой фазе исторического процесса. Налицо явное противоречие: историзм гегелевской диалектики наталкивается на внеисторическое толкование непреходящего характера отчуждения, закрепленное его философской системой. И хотя Гегель поставил вопрос о снятии отчуждения и отчужденного сознания, это снятие он представлял как наступление фазы истинного сознания, лишь «просвещенное знание как аутентичное отражение отчуждения реального и духовного мира в состоянии указать путь преодоления отчуждения»<sup>5</sup>.

В философии Фейербаха отчуждение есть процесс перенесения человеком своих характеристик на образ божества, есть утрата человеческой сущности. «Чтобы обогатить бога, надо разорить человека: чтобы бог был всем, человек должен сделаться ничем, — писал он в «Сущности христианства». — Человек приписывает богу то, что он отрицает в себе»<sup>6</sup>. С позиции антропологического принципа отчуждение также понималось как непреходящее состояние человека. В современной немарксистской философской и социологической литературе категория «отчуждение» применяется к бесконечно широкому спектру значений и зачастую утрачивает свою эвристическую функцию.

Маркс и Энгельс дают принципиально иное объяснение возникновению и развитию отчужденного сознания, отказываются от методов классической немецкой философии, объяснявшей формы социального бытия исходя из уровня развития сознания — «абсолютной идеи» или абстрактного родового сознания. Основоположники материалистической диалектики последовательно доказали в «Тезисах о Фейербахе», «Немецкой идеологии» и «Капитале», что, наоборот, отчужденные формы сознания коренятся в отчужденных условиях общественного бытия, в которых осуществляется реальная жизнедеятельность человека. Такое понимание ставит проблему отчуждения как социальную проблему. Уже в ранних работах Маркс ведет исследование проблемы отчуждения от отчуждения процесса труда и продукта труда к отчуждению в сфере сознания. Он считает, что сведение отчужденных форм сознания к земной основе — это еще полдела, «последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия»<sup>7</sup>.

Отчуждение в сфере материального производства, дополняется отчуждением в области духовного производства, в котором господствующий класс осуществляет свою монополию в отношении духовной культуры в целом и ее подразделений. Духовная диктатура господствующего класса реализуется через социальные институты, управляющие средствами массовой информации, системой образования и воспитания. В области общественного сознания господствующий класс насаждает свою систе-



му мировоззрения, свои идеологические установки, социально-политические идеалы, ценности, нормы. Как в эпоху феодализма духовенство захватило монополию на интеллектуальное образование, так в условиях современных авторитарных режимов происходит манипулирование сознанием, в результате чего общественное сознание приобретает фетишистские свойства и осуществляется деформация социального познания.

Анализ отчуждения как качественно определенной характеристики эксплуатации человека человеком уже в исходном пункте — в методологии — требует строгого разграничения понятий «отчуждение» и «опредмечивание». Опредмечивание человеческих сущностных сил, как физических, так и интеллектуальных, свойственно всякому проявлению практики человека, которая в своей сущности является предметной. «Продукт труда, — говорит Маркс, — есть труд, закрепленный в некотором предмете, овеществленный в нем, это есть опредмечивание труда»<sup>8</sup>. Опредмечивание как неотъемлемый элемент практики означает объективирование процесса человеческого труда в результате деятельности.

Процесс опредмечивания, объективирования, являющийся сущностной характеристикой деятельности человека и свойственный всем историческим формам его практики, в условиях социальных антагонизмов приобретает формы, чуждые своему создателю: опредмечивание труда становится отчуждением труда, в этом случае опредмечивание тождественно отчуждению. Это своеобразное проявление двойственного характера деятельности приводит Маркса от абстрактного анализа проблемы отчуждения к конкретно-историческому. В условиях эксплуатации процесс труда и его результаты приобретают колоссальную самостоятельность, совокупный общественный продукт противопоставит живому труду как чуждая внешняя сила. «Ударение ставится не на **опредмеченности** овеществленности, а на **отчужденности** (Entfremdung-, Entäubert-, Veräubertsein), на принадлежности огромного предметного могущества, которое сам общественный труд противопоставил себе как один из своих моментов, — на принадлежности этого могущества не рабочему, а персонифицированным условиям производства, т. е. капиталу»<sup>9</sup>.

Отчуждение в данном анализе предстает как вполне объективное состояние жизнедеятельности человека в антагонистических формациях, имеет хронологические границы своего существования. По мнению Маркса, «этот процесс извращения есть лишь **историческая** необходимость, необходимость лишь для развития производительных сил, начинающегося с определенной исторической отправной точки, или основы, но отнюдь не **абсолютная** необходимость для производства, а, напротив, переходящая необходимость, и результатом и целью (имманентной целью) этого процесса является устранение самой этой основы, равно как и этой формы процесса»<sup>10</sup>.

К. Маркс и Ф. Энгельс рассматривают проблему с позиций принципа историзма, связывают отчуждение именно с социально-классовым разделением труда, с трудом, свойственным формациям антагонистического типа. Эти свойства отчужденного труда синтезированы в наиболее полном определении отчуждения, данного в «Немецкой идеологии»: «Это закрепление социальной деятельности, это консолидирование нашего собственного продукта в какую-то вещественную силу, господствующую над нами, вышедшую из-под нашего контроля, идущую вразрез с нашими ожиданиями и сводящую на нет наши расчеты, является одним из главных моментов в предшествующем историческом развитии»<sup>11</sup>. Происходит превращение социального субъекта в объект насилия, эксплуатации, отчуждения со стороны персонифицированных средств производства.

То, что отчуждение свойственно всем антагонистическим формациям, несомненно. Однако К. Маркс, объектом анализа которого являлись по преимуществу буржуазные общественные отношения, исследовал отчужденные условия существования человека в капиталистическом обществе и лишь иногда производил методологические выходы в рабовладение и феодализм.

Тот факт, что отчуждение при капитализме приобретает предельный размах, неоспорим, но предшествующие антагонистические формации также содержат в себе различные состояния развития отчуждения, и работы Маркса дают по этому поводу достаточно свидетельств. Поэтому появляется необходимость, используя марксовский метод, проследить развитие отчуждения и в предшествующих капитализму антагонистических формациях.

В этом отношении мы всецело разделяем позицию М. А. Барга: «Каждому классово-антагонистическому способу производства присущ свой мир видимостей, скрывающих действительность общественных отношений, т. е. специфическая форма проявления экономических отношений, порождающих свои формы фетишистского сознания. Последние не только скрывают истинную суть этих отношений, но и сплошь и рядом их извращают. Однако все дело в том, что от фетишистских форм сознания нельзя просто отмахнуться, они не только выражают ложные представления носителей данного исторически определенного способа производства, но и объективно обусловлены существованием «превращенных форм»<sup>12</sup>.

Вместе с тем, существует точка зрения, утверждающая, что отчуждение свойственно и доклассовой эпохе человеческой истории. Исследуя примитивные условия существования становящегося человека и элементы его духовной культуры, нелогично характеризовать их с позиций отчуждения, производить известного рода подстановку: более поздние атрибуты общественных отношений приписывать ранним фазам исторического развития человека. В эпоху родового строя человек «еще не выра-

ботал всю полноту своих отношений и не противопоставил их себе в качестве независимых от него общественных сил и отношений»<sup>13</sup>.

Рабовладение и феодализм демонстрируют нам специфически особенные стадии отчуждения, основанные на **внеэкономическом принуждении** непосредственного производителя к труду. Внеэкономическое принуждение, проявляющееся на поверхности как прямое порабощение, как юридическая неполноправность угнетенного класса и личная зависимость, было обусловлено мелким характером производства, а также низким уровнем производительности труда, когда рабочая сила присваивается феодалом как способность к простому труду. «При таких условиях прибавочный труд... можно выжать из них (производителей. — В. К.) только внеэкономическим принуждением, какую бы форму ни принимало последнее, — говорит Маркс. — Итак, необходимы отношения личной зависимости, личная несвобода в какой бы то ни было степени и прикрепление к земле в качестве придатка последней»<sup>14</sup>. Характерная черта докапиталистических форм производства, по Марксу, — срастание работника с объективными условиями труда.

Исходя от прямого порабощения, от отчуждения труда и продукта труда, несложно проследить отчужденные формы в сфере надстройки докапиталистических обществ при господстве религиозного сознания и невежестве масс. Принципы подданства, покровительства вызывали к жизни авторитарное сознание, выражающееся в обоготворении, культе личности, олицетворяющей социальное управление. В области мировоззрения в условиях феодализма преобладает засилье религиозной идеологии. По словам Ф. Энгельса, «средние века присоединили к теологии и превратили в ее подразделения все прочие формы идеологии: философию, политику, юриспруденцию»<sup>15</sup>. К этому надо добавить, что искусство и мораль также развивались под эгидой религиозного сознания. Так что и здесь фетишизация общественного сознания и социального познания была универсальной.

Хотя некоторые авторы, в частности А. Я. Гуревич, подчеркивают, что средневековое общество не знает развитых форм отчуждения, однако последовательный анализ приводит нас к выводу, что частная собственность и социальные антагонизмы ведут даже на разных ступенях общественного развития к качественно однородным явлениям. «В исторических формах труда, — таких, как рабский, барщинный, наемный труд, — труд всегда выступает как нечто отталкивающее, всегда **является трудом по внешнему принуждению**, а в противоположность ему нетруд выступает как «свобода и счастье»<sup>16</sup>.

Возникновение буржуазных общественных отношений ведет к замене внеэкономического принуждения экономическим. Это влечет за собой полное и окончательное отстранение непосред-

ственного производителя материальных благ от каких-либо средств производства и декларирование юридических свобод. Однако юридическая свобода остается формальностью, ибо сила голода «приковывает рабочего к капиталу крепче, чем молот Гефеста приковал Прометея к скале» (К. Маркс). Поэтому анализ капиталистических отношений демонстрирует, что отчуждение здесь завуалировано как юридическими свободами, так и товарно-фетишистскими представлениями. А. П. Огурцов пишет, что Маркс в «Капитале» связывает «теорию отчуждения с теорией фетишизма, в частности товарного фетишизма: овеществление (Verdinglichung, Versachlichung) общественных отношений и персонификация вещей есть одно из проявлений отчуждения»<sup>17</sup>.

Противоречивый характер антагонистического развития достигает своего предела: на одном полюсе мы наблюдаем обобществление гигантских средств производства и рабочей силы «на одном поле труда», на другом — нарастание отчуждения, многократно усиленное эксплуатацией пролетариата. Именно анализ отчужденного труда приводит Маркса к исследованию сущности капиталистического способа производства и прибавочной стоимости, являющейся квинтэссенцией последнего. Поэтому Маркс с позиции материалистического понимания истории анализирует проблему отчуждения по линии: отчуждение труда — отчуждение продукта труда — отчуждение социальных институтов — отчуждение сознания и приходит к выводу о всеобщем, тотальном отчуждении человеческой сущности в буржуазном обществе. Этот аспект проблемы заслуживает более пристального внимания, он содержит в себе два момента: 1) отчуждение как несовпадение сущности и существования человека; 2) вопрос о субъекте отчуждения.

Человек, являющийся результатом истории, которая есть процесс его самопорождения и развития собственным трудом, на различных этапах развертывания антагонистических отношений превращается в средство существования общественного производства. Здесь явно проступает противоречивость, саморазорванность социального бытия. «Отчужденный труд превращает это отношение таким образом, что человек... превращает свою жизнедеятельность, свою сущность только лишь в средство для поддержания своего существования»<sup>18</sup>. Отсюда отношение к труду, как к чуждой сфере действительности, в то время как труд, наоборот, — одно из изначальных и существенных свойств человека. Труд характеризуется в условиях отчуждения как проклятие, как грехопадение человека, и в этих свидетельствах внимание классиков фиксировано именно на принудительном характере труда.

Буржуазное общество — кульминация обострения отношения сущности и существования человека. Капитализм создает высокий уровень материальной и духовной культуры, но эти

ценности в полной мере доступны лишь для личности, представляющей господствующий класс. Непосредственный агент производства, наоборот, обладает существованием не как человек, а как рабочий. Из многочисленных свойств и атрибутов человека рабочий присваивает себе по преимуществу лишь одно личностное свойство — быть рабочим, остальные остаются для него за пределами. И эти пределы являются не абстрактными, а вполне реальными, совпадают с классово-антагонистическим разделением труда. Несоответствие, антагонизм сущности и существования человека — результат всестороннего отчуждения.

В этих условиях продукт деятельности рабочего и практический процесс приобретают для него чисто внешнее существование, существуют вне и независимо от него, противостоят ему в качестве внешних сил, закабаляющих и уродующих его физические и интеллектуальные потенции. Рабочий при капитализме производит все богатство предметной деятельности, но «это полное выявление внутренней сущности человека выступает как полнейшее опустошение, этот универсальный процесс овеществления (*Vergegenständlichung*) — как полное отчуждение, а ниспровержение всех определенных односторонних целей — как принесение самоцели в жертву некоторой совершенно внешней цели»<sup>19</sup>.

Существование рабочего совершенно неадекватно родовой сущности человека на этом этапе; рабочий существует в качестве частичного, а не целостного человека. «Профессиональный кретинизм» — удел рабочего в условиях антагонистического разделения труда в производственном процессе. Разделение труда превращает рабочего в частичного рабочего, простого носителя известной частичной общественной функции, уродует рабочего, искусственно культивируя в нем одну только одностороннюю сноровку и подавляя мир его производственных наклонностей и дарований. Маркс говорит именно о классово-социальном аспекте разделения труда, которое есть экономическое выражение общественного характера труда в рамках отчуждения.

Вопрос о сущности и существовании тесно связан с проблемой субъекта отчуждения. Является ли отчужденным лишь угнетенный класс или все классы антагонистического общества?

Расщепление единого социального субъекта приводит к оппозиции «отчуждение—присвоение», овеществление труда оказывается процессом отчуждения труда на стороне пролетария и присвоения результатов труда на стороне капиталиста. Естественно, что в подобных условиях пролетариат стремится уничтожить существующее положение, представляет, по мысли Маркса, разрушительную силу. Буржуа, наоборот, стремится

сохранить свое превосходство, представляет консервативную сторону в этом антагонизме.

В условиях отчуждения человек — всего лишь персонификация овеществленных общественных отношений: капиталист — персонификация капитала, рабочий — персонификация наемного труда. «Рабочий должен обеднеть, так как творческая сила его труда теперь противостоит ему как сила капитала, как **чуждая сила**. Рабочий отчуждает (*entäubert*) от себя труд как производящую богатство силу; капитал присваивает себе труд как такого рода производительную силу», — так Маркс характеризует поляризацию интересов, разделение социального субъекта в антагонистическом обществе. — «Каждый воспроизводит самого себя тем, что он воспроизводит другого, воспроизводит свое отрицание. Капиталист производит труд как чужой труд; труд производит продукт как чужой продукт. Капиталист производит рабочего, а рабочий — капиталиста и т. д.»<sup>20</sup>.

Извращение социальных отношений, потеря человеческих свойств в предметном мире — что особенно отразилось в явлениях вещиизма — порождают гипертрофию и атрофию на противоположных полюсах общества. В этой ситуации идеалистический способ мышления, идеология господствующего класса, прочие виды духовного отчуждения являются заменой подлинных человеческих качеств и способностей суррогатами, мнимой реализацией их самовыражения. Труд же противостоит рабочему как непостижимый фетиш, олицетворенный в чужом всеобщем богатстве.

Подобный процесс объективирования сущности человека в предметных результатах его деятельности, социальных институтах, явлениях духовной культуры приводит к обезличению самого создателя данных ценностей, к их абсолютизации и фетишизации. «Вещные условия **отчуждены** от самого рабочего и выступают, более того, как одаренные собственной волей и собственной душой фетиши»<sup>21</sup>. Характер отчуждения свойственен всем проявлениям человека, в том числе социальным институтам. С особенной силой отчуждение выражается в социальных функциях государства антагонистического общества, которое осуществляет распространение отчуждения через механизмы социальных связей и отношений, так как государство является политическим выражением господствующих материальных отношений.

В государстве находит свое выражение тотальное отчуждение индивидов. Предметным воплощением такого состояния является бюрократическая система, существование и практика которой нередко становится ее самоцелью. Маркс называл бюрократов иезуитами и теологами государства в той системе, когда «верхи полагаются на низшие круги во всем, что касается знания частных; низшие же доверяют верхам во всем, что

касается понимания всеобщего, и, таким образом, они взаимно вводят друг друга в заблуждение»<sup>22</sup>.

Система социальных институтов опосредует связь между отчужденным трудом и отчужденными формами сознания, в которых логически завершается процесс отчуждения родовой сущности человека; в этом конечном пункте саморазорванная действительность производит извращенное сознание. Наиболее элементарной формой отчужденного сознания является невежество масс, закрепленное разделением умственного и физического труда, социальными пределами. Именно невежество плодит и воспроизводит «религию вульгарного обывателя», идеализм повседневной жизни. В условиях отчуждения труд, по словам Маркса, «производит ум, но также и слабоумие, крестинизм как удел рабочих»<sup>23</sup>.

На другом полюсе отчужденного сознания находятся идеология господствующего класса в качестве ложного сознания, идеалистические системы, которые рассматриваются их авторами как первопричины действительности. В этом случае также происходит искажение реального процесса. «Философ — сам абстрактный образ отчужденного человека — делает себя масштабом отчужденного мира»<sup>24</sup>. Отчужденное сознание имеет место в развитии науки, результаты изысканий которой (особенно в мировых войнах) направлялись против человека, т. е. осуществляется дегуманизация науки. Отчужденное сознание в современном буржуазном обществе выступает в виде «массовой культуры», в виде эрзаца, заменителя, который фабрикуется и навязывается массам вместо подлинной культуры. Функциональное назначение «массовой культуры» заключается в создании человека-конформиста, «манипулируемого человека», идущего на поводу интересов господствующего класса, в результате чего последний обеспечивает «равновесие» собственной социальной системы. Противоположностью «массовой культуры» является «элитарная культура», находящая выражение в декадентских течениях, в которых искусство мыслится как самоцель.

Феномен отчуждения является дополнением и завершением социальных антагонизмов, эксплуатации, социально-классового характера разделения труда. Отчуждение в большей степени характеризует ту сферу общественных отношений, в которой осуществляется дегуманизация человека, выясняется его ничтожность перед лицом чуждых ему общественных структур, Бюрократической Системы и ее полномочных представителей. В этом виде отчуждение проникло и в общество реального социализма, деформируя его развитие, вызывая явления стагнации, застоя, экономических диспропорций. Согласно утверждениям классиков марксизма, при переходе к социализму будут ликвидированы основания отчуждения — частная собственность и эксплуатация человека человеком. Но вместе с тем основопо-

ложники марксизма предупреждали о возможности проявления в переходный период грубого, уравнительного, казарменного коммунизма.

Сегодня, реально оценивая результаты развития нашего общества, мы видим, что отчуждение при социализме не только не преодолено, но в ряде случаев оно проявляется в более «свирепых» формах по сравнению с капитализмом. Отчуждение при социализме находило и находит выражение в преобладании внеэкономического принуждения к труду, в макиавеллизме в области политики в период культа личности Сталина и в период застоя, в технократических тенденциях в экономике, что привело к экологическому кризису и к угрозе существования человека. Особое место занимает фетишизация идеологических постулатов и догматизация общественных наук, аморализм, поразивший общественное сознание, что привело к разрушению личностного начала в человеке. Сегодня следствием отчуждения является и нигилизм, который сам по себе бесплоден, но выступает тормозом на пути преодоления отчуждения.

Основания отчуждения при социализме кроются в ориентации на внеэкономическое принуждение к труду. Именно этот принцип, свойственный докапиталистическим формациям, связанный с юридической неполноправностью субъекта труда, возобладал в период индустриализации и коллективизации, когда методы времен гражданской войны стали принципом повседневной жизни в период социалистического строительства. Внеэкономическое принуждение к труду было реализовано в различных вариантах подневольного труда, вплоть до подконвойного. Методы внеэкономического принуждения истребляют всякие стимулы, приводят к утрате чувства хозяина, порождают безучастное отношение к труду. Труд выступает как чуждая человеку сфера, сфера истребления его интеллектуальных и физических сил. Это в конечном счете выражается в дегуманизации и пренебрежении самоценностью человека. Универсальная национализация средств производства явилась вместе с тем и национализацией, огосударствлением субъекта труда. Поэтому любая попытка улучшения условий труда, любое побуждение человека, стремящегося отстаивать свои интересы, автоматически расценивались как подрыв устоев государства, поход против основ социалистической системы управления. А лицо, опасное для государства, нетрудно представить «врагом народа».

Центральным пунктом отчуждения при социализме в политической сфере явился культ личности Сталина. Но культ личности нельзя свести лишь к возвеличиванию и сакрализации главы государства. Это лишь атрибутка, антураж, скрывающий сущностные свойства культа. Их можно свести к следующим: монополизация власти, более того, узурпация власти; использование террористических методов в борьбе за власть и расправа с оппозицией и инакомыслием; идеологическое обеспечение



культа личности и манипулирование общественным сознанием, культивирование фанатизма, личной приверженности вождю и насаждение страха. Венцом функционирования режима культа личности является олицетворение, персонификация всех достижений и потенций общества в Сталине и его окружении (последние рассматривались как средоточие всех положительных свойств в превосходной степени). Отчуждение в политической сфере дополняется созданием разветвленной бюрократической системы, которая всецело берет на себя функции социального управления и тем самым отстраняет народные массы от участия в управлении обществом. Здесь, на мой взгляд, правомерна следующая аналогия: если феодализм характеризуется монополией на землю, а через нее и на крестьянина, а капитализм характеризуется монополией на средства производства, то тот вариант социализма, который реально существовал и существует в нашем обществе, характеризуется монополией на должность. Следствием этого монополизма является злоупотребление властью, отчуждение народных масс от власти, узурпация власти и должности, которую политические лидеры занимали бессрочно, фактически пожизненно.

Если отчуждение характеризует объективную сторону общественного процесса, то фетишизм есть его субъективное отражение в сфере обыденного сознания и идеологии. В данном случае — это авторитарный фетишизм. Период культа личности при социализме демонстрирует универсальную фетишизацию общественного сознания. Обожествление, сакрализация Сталина, фетишизм должности и чиновных званий, приказа и инструкции в конечном счете вели к универсальной фетишизации идеологии. Идеологическая доктрина сталинизма — деформация, отступление от марксизма, ибо не может быть марксистской та концепция общественного развития, которая абсолютизирует роль одной личности. Идеологический фетишизм воплощается в целом ряде постулатов: самопожертвование во имя будущего, подавление личного интереса во имя общественного, насильственное приобщение народных масс к счастью. Этим постулатам соответствовали авторитарные методы образования и воспитания, развития литературы и искусства на основе единственного метода — социалистического реализма. Особое место в ряду идеологических постулатов сталинизма занимала концепция «обострения классовой борьбы», которая служила тактическим средством для борьбы за власть, для ликвидации всякого инакомыслия, для дискредитации любого человека, имеющего свое мнение, как «врага народа», для массовых репрессий по отношению к крестьянству, интеллигенции, партийным и военным деятелям ленинской формации. Не потому ли основоположники марксизма называли идеологию ложным сознанием и «светской религией», так как в ней частный или корпоративный интерес представлен в качестве всеобщего.

Н. Рютин в письме «Ко всем членам ВКП(б)» писал еще в 1930 г.: «Учение Маркса и Ленина Сталиным и его кликой бесстыдно извращается и фальсифицируется. Наука, литература, искусство низведены до уровня низких служанок и подпорок сталинского руководства. Права партии, гарантированные Уставом, узурпированы ничтожной кучкой беспринципных политиканов»<sup>25</sup>.

Энциклопедическим компендиумом идеологии сталинизма явился «Краткий курс истории ВКП(б)». В специальном постановлении ЦК ВКП(б) от 14 ноября 1938 г. «Краткий курс» и его IV глава были объявлены энциклопедией философских знаний в области марксизма-ленинизма, «где дано официально проверенное ЦК ВКП(б) толкование основных вопросов истории ВКП(б) и марксизма-ленинизма, не допускающее никаких произвольных толкований»<sup>26</sup>. Все многообразие философских проблем и вариантов их решения было сведено к общему знаменателю «Краткого курса», который за 15 лет издавался 301 раз, общим тиражом 12 млн 816 тыс. экземпляром на 67 языках. С этого времени всякое инакомыслие исключается в принципе, философская истина провозглашена «Кратким курсом», остается лишь ее комментировать и тиражировать. Прикрываясь авторитетом марксизма-ленинизма, авторитарная идеология культа личности Сталина и ее адепты получили официальную санкцию «отлучать» от марксизма по своему усмотрению, выявлять «ревизионистов и оппортунистов» разного рода. По выражению А. Платонова, происходило обезболивание идеологическим гипнозом и самогипнозом.

Отчуждение в политической сфере приобретало специфические способы выражения и во внешнеполитической деятельности в период культа личности. Авторитарные методы руководства в Коминтерне, идеологическая нетерпимость к социал-демократическому движению, которое Сталин именовал социал-фашизмом, дискредитация ряда компартий привели к срыву антифашистского движения накануне войны. И в послевоенный период внешнеполитическая деятельность характеризуется идеологической одержимостью, что не могло не сказаться в установлении того международного климата, который получил название «холодной войны». Насаждение авторитарных методов руководства в системе социалистических государств привело к установлению режима культа личности практически во всех странах социализма. В свою очередь активное неприятие подобной системы политического руководства оказалось чревато политическими коллизиями, которые наиболее полно проявились в Венгрии (1956 г.), в Чехословакии (1968 г.), в Польше (1980 г.). Политическое руководство Югославии, которое не приняло навязываемых методов авторитарного руководства, было дискредитировано как фашистская клика, находящаяся на службе империализма.

Насаждение методов авторитарного руководства в высшей степени сказалось на развитии духовной культуры, отчуждении народных масс от ее достижений, что и сегодня проявляется в различных вариантах аморализма, бездуховности и даже нравственного одичания. В этом плане требует переоценки осуществление культурной революции в период 20—30 гг. Если по своим целям культурная революция была ориентирована на ликвидацию безграмотности, создание новой социалистической интеллигенции и в перспективе достижение того уровня интеллектуального развития общества, которое присуще передовым странам, то в условиях авторитарного руководства эти цели оказались чисто декларативными. Макиавеллизм, расхождение слова и дела, целей и средств здесь проявили себя в полной мере. В реальности культурная революция привела к идеологической заданности культурного процесса в духе концепций Пролеткульта, к культурной изоляции, точнее, самоизоляции нашей страны от остального мира и его культурных достижений, к массовому уничтожению интеллигенции, особенно гуманитарной. В этом плане культурная революция по своим целям и результатам — явление однопорядковое с процессом коллективизации.

Идеологическая экспансия в сферу культуры получила соответствующее псевдотеоретическое оформление, представленное, в частности, статьей М. Левинова «Организованное упрощение культуры». Но, в отличие от коллективизации, негативное влияние культурной революции абсолютно не исследовано и за годы перестройки не появилось пока ни одной публикации, анализирующей ее результаты.

Когда-то А. Сен-Симон писал, что если отнять у Франции по пять выдающихся художников, писателей, ученых, философов, то она останется телом без души. Нечто подобное стало с нашим обществом в результате осуществления культурной революции. Уничтожение российской интеллигенции осуществлялось несколькими этапами: первоначально это эмиграция, которая напрямую не была связана с культурной революцией, но которая обескровила духовную жизнь нашего общества. Вслед за эмиграцией последовала преднамеренная высылка нескольких сотен ученых, философов, деятелей искусства. В результате этого оказались за рубежом такие философы, как Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, Л. И. Шестов и др. Но поистине кровавую жатву культурной революции «по-сталински» представляют репрессии прогрессивных умов того времени. Репрессирование А. В. Чаянова, Н. Д. Кондратьева и других экономистов, физическое уничтожение философов и ученых П. А. Флоренского, Г. Г. Шпета, Л. П. Карсавина, Н. И. Вавилова обезглавило многие направления нашей науки и обусловило отставание в этих областях и до сих пор. Это равнозначно утрате целой цивилизации. Для того, чтобы оценить значение ученых и художников

этой формации, обратимся к творчеству А. Ф. Лосева. Видный ученый, сам испытавший на себе силу репрессий, был обречен на полную изоляцию и молчание на протяжении четверти века. Но судьба Лосева, даровавшая ему физическое и творческое долголетие (в период после XX съезда КПСС он опубликовал несколько десятков монографий и несколько сотен статей), поможет нам составить представление о том, какими интеллектуальными и нравственными потенциями обладали люди этой формации, чего мы реально были лишены и где лежат истоки того нравственного одичания, в котором мы оказались сегодня. Особого исследования в этом плане заслуживает отношение к религии и церкви.

Культурная революция отчасти достигла своих целей, если под таковыми иметь в виду ликвидацию безграмотности. Но многообразие задач культурного строительства не исчерпывается этим нижним пластом преобразований в сфере культуры. Уничтожение интеллигенции, в особенности гуманитарной, не может быть оправдано ни политически, ни нравственно. Создание новой интеллигенции, если утрачены традиции, вряд ли могло быть достигнуто на протяжении одного-двух поколений, хотя декларативно было объявлено о новой советской интеллигенции. Искусственная изоляция от остального мира слишком дорого обошлась развитию нашей науки и искусства. Подобная самонизоляция основывалась на постулатах исключительности нашей общественной науки, гуманитарного знания и науки в целом. Сегодня в условиях гласности мы скорбно отмечаем, что вместо «высочайших образцов» имеем в наличии догматизированный марксизм да «белые пятна» в исторической науке. В области естественных наук культурная революция обернулась «лысенковщиной» как наиболее последовательным воплощением монополии должности в сфере науки и «ждановщиной» — в сфере литературы и искусства. Каждая сфера духовной культуры имела своего Аравидзе — генерала от философии, зав. отделом от науки, куратора от искусства.

Культурная революция привела к массовому уничтожению исторических памятников, к чудовищной распродаже культурных ценностей, включая сокровища Эрмитажа<sup>27</sup>. Торговля национальными ценностями была превращена Сталиным в средство решения политических проблем. Но события, относящиеся к 20—30-м гг. имеют прямое отношение и к нашим дням. С глубоким сожалением приходится констатировать, что утрата национальных святынь, дефицит исторического сознания привели к состоянию тупика в изложении отечественной истории, к истреблению исторической памяти, к превращению целого ряда поколений в манкуртов, забывших и презревших свои истоки, свое прошлое. А это в свою очередь ведет к утрате чувства патриотизма, к эрозии национального самосознания. И сегодня

приходится констатировать, что на неопределенный срок закрыты Третьяковская галерея, Исторический музей и Русский музей.

Преодоление отчуждения и фетишизма заключается в восстановлении ленинской концепции социализма в теоретическом и практическом аспектах, означает создание такой модели социализма, в которой приоритет принадлежит человеку труда с его идеалами, интересами, гуманистическими ценностями. Это преодоление может быть реально достигнуто посредством радикального преобразования экономической, политической и культурной жизни, посредством последовательной экономической и политической реформы. Тем не менее преодоление всяческих вариантов отчуждения начинается с его осознания, а это нередко связано с психологической ломкой. Поэтому обществу необходим период социальной реабилитации, чтобы осмыслить и критически оценить предшествующий этап развития. Именно в таком положении оказались сегодня люди старшего поколения, которые под влиянием публикации материалов о 30-х гг. склонны считать, что их труд и энтузиазм оказался бессмысленным.

Практически все названные виды отчуждения были свойственны периоду культа личности, а во многом и периоду застоя. Но если преодоление отчуждения в экономической сфере в результате успешного хода экономической реформы может принести ощутимые плоды значительно быстрее, то отчуждение в политической и духовной сфере — дело более трудное. Политическая апатия, отсутствие инициативы настолько глубоко проникли в массовое сознание, что для его пробуждения потребуются многолетняя кропотливая работа даже при идеальной общественно-политической обстановке в стране. В особенности это относится к духовной жизни; аморализм, бездуховность, глубоко укоренившиеся в общественном сознании, во многом есть следствие истребления гуманитарной интеллигенции, внедрения пролеткультовских идей об отвержении общечеловеческих ценностей. Как известно, обыденное сознание, мораль, социальная психология значительно менее опосредованы материальными общественными отношениями и их преобразование идет медленнее. В этом плане большое значение в преодолении духовного отчуждения принадлежит сегодня публицистике, художественной литературе, искусству, чьи социальные функции призваны возродить гуманистическое содержание общественно-го сознания нашего общества. Столь же большое значение имеет и система образования, однако сегодня в ней происходят весьма неоднозначные процессы. В любом случае мы оптимистически смотрим в будущее, а оптимизм, в отличие от нигилизма, сообщает активность замыслам и делам, порождает творческое отношение к действительности.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Нарский И. С. Категория отчуждения и идеологическая борьба // Филос. науки. 1986. № 6. С. 15.
- 2 Нарский И. С. Отчуждение и труд: По страницам произведений К. Маркса. М., 1983. С. 138.
- 3 Погосян В. А. Проблема отчуждения в «Феноменологии духа» Гегеля. Ереван, 1973. С. 63.
- 4 Гегель. Соч. М., 1959. Т. 4. С. 262.
- 5 Погосян В. А. Проблема отчуждения в «Феноменологии духа» Гегеля. С. 94—95.
- 6 Фейербах Л. Избр. произв. М., 1956. Т. 2. С. 56—57.
- 7 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 2.
- 8 Там же. Т. 42. С. 88.
- 9 Там же. Т. 46, ч. 2. С. 347.
- 10 Там же.
- 11 Там же. Т. 37. С. 32.
- 12 Барг М. А. Категории и методы исторической науки. М., 1984. С. 245.
- 13 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1. С. 105.
- 14 Там же. Т. 25, ч. 2. С. 353, 354.
- 15 Там же. Т. 21. С. 314.
- 16 Там же. Т. 46, ч. 2. С. 110.
- 17 Огурцов А. Отчуждение // Филос. энцикл. М., 1967. Т. 1. С. 192.
- 18 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 93.
- 19 Там же. Т. 46, ч. 1. С. 476.
- 20 Там же. С. 260, 447.
- 21 Там же. Т. 49. С. 59.
- 22 Там же. Т. 1. С. 271—272.
- 23 Там же. Т. 42. С. 90.
- 24 Там же. С. 157.
- 25 Цит. по: Юность. 1988. № 11. С. 24.
- 26 КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1954. Ч. 3. С. 316.
- 27 См.: Мосякин А. Продажа // Огонек. 1989. № 6—8.

**В. А. ПАНПУРИН**  
**Уральский университет**

## СОЦИАЛИСТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ И ОТЧУЖДЕНИЕ

Выдающиеся умы человечества, революционное октябрьское поколение воспринимали социализм как приближение к реализации вековой мечты трудящихся о социальной справедливости, как решающий шаг в устранении отчуждения человека от материальных и духовных форм его бытия. Между тем сегодня все единодушно констатируют отсутствие у многих советских людей заинтересованного, по-настоящему хозяйского отношения к общественному достоянию и вытекающее отсюда безинициативное, казенное осуществление своей трудовой деятельности. Общепародная собственность реально выступает как чуждая им, по крайней мере как ничья. Массовое отчуждение

от труда — кардинальная причина экономического кризиса, переживаемого страной.

Почему так произошло? На этот счет есть разные точки зрения. Необходимо их рассмотрение, ибо осмысление причин отчуждения может служить теоретической основой для его преодоления. Немалое число авторов видят источник кризисных явлений в ошибочности социально-политической и экономической теории марксизма, говорят о его доктринальной вине. Утверждается, во-первых, что коммунистическая идея совершенно фантастична, несбыточна, это вымышленный постулат безответственных утопистов. Поэтому и о строительстве социализма как первой фазы коммунизма говорить излишне. Проводившиеся в нашей стране преобразования рассматриваются как «движение к невозможному, к тому, что противоречит природе человека». Идеал «чистого человека» — абсурд, коммунистическая фраза, зло. Он вреден<sup>1</sup>.

Во-вторых, провозглашается, что марксизм есть теоретическое обоснование насилия, с помощью которого доктринеры пытались загнать людей в социализм. Сталинские репрессии — следствие «первородного греха» марксизма и Октябрьской революции. Социалистический идеал по существу всегда был чужд сознанию широких масс. Был страх на уровне подкорки и спинного мозга, парализовавший волю людей<sup>2</sup>. Была «идеологическая психотерапия, смутившая народную душу», гипноз и самогипноз, дававшие нравственное обезболивание. Трудовые порывы были «самообманом новобранцев заводов истроек», а никак не высшим проявлением сознательности<sup>3</sup>.

Наконец, в-третьих, делается вывод, что 70-летний опыт показал совершенную нежизненность основанной на общенародной собственности плановой, централизованной экономики.

Нам представляются эти и подобные им утверждения во многом неверными, тенденциозными. Они следствие, с одной стороны, мировоззренческой паники, вызванной леденящим ужасом от ставшего достоянием гласности кровавого сталинского насилия и бередающим совесть позором бездарного брежневского прозябания, когда все мы привели свою страну на край пропасти, с другой — новой, поменявшей знак на обратный, конъюнктуры.

Марксизм исходит от общественной природы человека, которая может проявляться двояко: адекватно — как отношения сотрудничества, содружества равных людей и в виде социальных антагонизмов, являющихся искаженной, включающей отчуждение, формой общественного единства. Возникает человеческое общество как первобытная коммуна, основывающаяся на коллективной собственности на средства производства и предметы потребления. Но это было единение бедных, неразвитых людей. Поэтому когда медленное, но неуклонное усложнение производственного процесса, появление земледелия и ско-

товодства привело в позднеродовой общине к индивидуализации труда, выделение способных людей стало сопровождаться не только повышенным уважением сородичей и собственным душевным удовлетворением, но и накоплением в их руках избыточного продукта. В условиях материальной бедности последнее начинало играть все большую и большую роль. Одаренность, субстанция прежде всего духовная, достойная бескорыстного почитания, породила имущественное неравенство, попала в плен примитивного материального интереса с вытекающей отсюда жадной наживы, алчностью, стяжательством. Иначе и быть не могло. Это неизбежное следствие объективных конкретно-исторических условий существования первобытного человека.

Возникновение имущественного неравенства привело к разложению первобытного общества, возникновению частной собственности и глубоких социальных антагонизмов в качестве оснований общественного бытия людей. Причем институт наследования делал владельцем частной собственности совсем не обязательно достойного, способного человека. И наоборот, рожденный в неимущей среде одаренный человек зачастую не имел возможности реализовать себя. Частная собственность на тысячелетия стала источником вопиющего социального неравенства, непримиримых антагонистических противоречий, отчужденных форм человеческого существования. Но только таким способом могло происходить развитие производительных сил, достигающих, наконец, такого уровня, когда они способны создавать материальные блага в количестве, необходимом для полноценной и счастливой жизни всех людей.

Тот же неумолимый ход истории приводит к коммунизму, который, по К. Марксу, есть «упразднение частной собственности — этого самоотчуждения человека... полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства предшествующего развития, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т. е. человеческому»<sup>4</sup>. Таким образом, общественная природа человека в своей подлинности, в своей сущности есть человечность, нравственность, и реализуется она в полной мере только в коммунистических отношениях. Частная собственность, выполнив свою историческую роль, должна уступить место общенародной собственности на средства производства, являющейся экономической основой ликвидации социальных антагонизмов.

Переход к принципиально новой формации возможен, когда достигнута высокая степень общественного характера производства и сформировался осознавший себя пролетариат, хотя общество еще не располагает необходимым для коммунистического общежития изобилием материальных благ. Строится социализм, первая фаза коммунизма, очень сложная и противоречивая, переходная организация общества, основывающаяся на общенародном владении собственностью и потому способ-



ная покончить с эксплуатацией человека человеком, но в силу недостаточности материальных благ осуществляющая распределение по труду и, следовательно, сохраняющая имущественное неравенство и объективные основания для отчужденного отношения к процессу, условиям и результатам своей профессиональной деятельности. На уровне сознания людей для социализма характерно причудливое и болезненное переплетение коллективистской и частнособственнической психологии и морали, гуманистических и авторитарных систем ценностей.

Упразднение частной собственности и переход к социализму не могли быть добровольными со стороны эксплуататоров, по крайней мере в исторических условиях, когда работали классики марксизма-ленинизма. Поэтому политическое учение марксизма включает в себя положение о революционном насилии, о диктатуре пролетариата, но они для него не самоцель, а вынужденные меры социального освобождения трудящихся, построения подлинно гуманного общества, исключающего всякое насилие. От диктатуры во имя интересов большинства к демократическим органам власти для трудящихся и со временем через трудящихся, к самому широкому демократизму общества — таков объективно необходимый путь политического развития социализма.

Для осуществления перехода от диктатуры к демократии без опозданий, синхронно складывающимся историческим условиям, для применения насилия только в исключительных случаях, когда налицо контрреволюционная деятельность прямых противников социалистического строительства, коммунисты, и прежде всего руководители государства и партии, должны обладать безошибочным политическим чутьем и мудростью, взыскующей совестию, нравственной щепетильностью. Примером гуманной открытости марксизма навстречу изменяющимся историческим условиям может служить происходящий ныне переход к новому политическому мышлению, приверженность идее ненасильственного мира.

Посмотрим с этих позиций на этапы нашей истории. Октябрьская революция и в центре, и на местах произошла с минимальным применением оружия. Гражданская война и военная интервенция были развязаны не большевиками. Молодое, только что родившееся рабоче-крестьянское государство вынуждено было защищаться.

Победа в гражданской войне и проведение НЭПа постепенно создавали условия для добровольного перехода от диктатуры к демократии. Этому помешала сложившаяся в годы гражданской войны массовая привычка решать все вопросы методом «кавалерийской атаки», нравственная несостоятельность преемников Ленина, политическое завещание которого оказалось пророческим. Борьба за власть в руководстве страной закончилась победой Сталина, наиболее беспринципного и коварного из ее

участников и в то же время волевого и талантливого организатора. С этих пор улучшающееся экономическое и внутриполитическое положение страны не только не использовалось для развертывания демократических преобразований, но команда, насильно все чаще применялись как универсальные методы строительства социализма. Никакими соображениями о наличии постоянной внешней военной угрозы, о необходимости в связи с этим быстрыми темпами создавать крупную промышленность нельзя оправдать принудительное создание колхозов и колонизаторскую политику по отношению к крестьянству.

Власть Сталина все больше перерастала в личную диктатуру, опирающуюся на непомерно разросшиеся карательные органы. Эта «раковая опухоль» все явственнее обнаруживала свою несовместимость с самой сущностью растущего социалистического организма, с появлением все большего числа хорошо образованных, творческих, критически мыслящих, граждански активных людей. Потребовалось веское оправдание бюрократическому централизму, командно-административному стилю руководства. И оно было придумано. Спекулятивно обращаясь к принадлежащему революционным поколениям опыту неизбежной классовой борьбы в годы Октября и гражданской войны, используя классовые столкновения в период коллективизации, Сталин и его приспешники выдвинули теорию обострения классовой борьбы по мере строительства социализма и успешно внедряли ее в сознание людей. Так была подведена теоретическая «социалистическая» база под кровавый террор 30-х гг., сформирован синдром «недремлющего врага». Безнравственное переросло в преступное.

Характеризуя состояние общественной психологии тех лет, нужно учитывать, что массовый характер арестов был умело скрыт от глаз народа. А те факты, которые становились известными, воспринимались как справедливое возмездие, направленное против действительных противников успешного движения советских людей к бесклассовому обществу. Сталин искренне воспринимался всеми как живое воплощение притягательных идеалов социализма. Ему верили, как себе. Это была не замутненная никаким расчетом роковая ошибка, а не лукавый самообман, не самогипноз, якобы творимый с тем, чтобы уйти от ответственности и успокоить душу. Трагическая парадоксальность происходящего заключалась в том, что хорошо инсценированные судебные процессы укрепляли веру в социализм, будили созидательную энергию советских людей, вызвали стремление вопреки вражеским пронкам построить общество социальной справедливости.

Возможность обретения социализмом своей демократической сущности была создана, наконец, критикой культа личности Сталина на XX съезде партии, инициатором которой был Н. С. Хрущев. Но порыв к очищению коснулся только разоблачения

личности Сталина и его окружения, а не сталинизма, не командно-бюрократической системы, и потому не отлился в реальные демократические формы организации партийной и общественной жизни. Командно-бюрократическая система сохранялась в брежневскую эпоху. Не было массовых репрессий, но были столь характерные для любой авторитарности боязнь инакомыслия и безразличное отношение к реальным проблемам людей. Скрытый прежде отрыв верхних эшелонов власти от жизни народа стал очевидным. Все это не исподволь, как в сталинские времена, а прямо, наотмашь било по социалистическим идеалам социальной справедливости, трудового единения и свободы, вытравливая их из сознания многих людей. Честные, идейно стойкие люди стремились продолжать ответственно и творчески трудиться на своих рабочих местах, но на протяжении двадцатилетия не нашлось у них политической воли, чтобы не со стороны, не извне, а через существующие структуры, наполнив их подлинным демократизмом, заставить руководство страны перейти к всеобъемлющему социалистическому народовластию. Таким образом, в нашей стране социализм не обрел адекватную ему форму развития подлинного народного демократизма и в силу этого не реализовал всех своих богатейших экономических и социальных возможностей.

Социалистическое общество может в высшей степени эффективно функционировать, если его экономической основе — общественному владению собственностью — соответствует сознание всех его членов, доминантой которого является коллективистское, нравственное, общественное начало. При переходе к социализму формирование общенародной собственности происходит раньше складывания соответствующего этому акту коллективистского сознания всей массы трудящихся. Этот процесс идет трудно, противоречиво, имеет под влиянием различных исторических обстоятельств свои взлеты и падения, отступления от достигнутого. Разрыв между юридически закрепленной общенародной собственностью и массовым практическим сознанием, не поднявшимся до уровня коллективистской нравственности — деструктивное противоречие реального социализма, особенно резко проявляющееся сегодня. Почему сегодня?

Отсутствие должной демократии, действенного контроля трудящихся за государственными структурами сначала привело к абсолютизации и непомерному расширению плановости и централизма — в разумных пределах необходимых и высокоэффективных начал социалистической экономики, а затем обратило их в командно-бюрократическую систему, породило всевластие узковедомственного диктата, полное подчинение ему производственных коллективов и в итоге отчуждение от социалистической собственности и общественных интересов как министерских управленцев, так и трудящихся. Следствием этого является низкая производительность труда, потеря профессиона-

лизма и исчезновение творческого отношения к делу. Эти негативные проявления в значительной степени усиливаются благодаря отрицательному превращению еще одного завоевания социализма — высокой социальной защищенности права трудящихся на гарантированную работу. Это благо отчужденные стороны сознания человека способны обратить во зло, в безинициативное, пустопорожнее пребывание на рабочем месте, в потерю чувства ответственности за свое дело. В результате — упадок обязательности и производственной дисциплины на всех уровнях. В свою очередь это ведет к постоянным сбоям экономического ритма, к штурмовщине, авральной организации производства. К этому следует добавить стратегические ошибки высших директивных органов, по вине которых недопустимо затянулся процесс экстенсивного развития экономики, оказался невостребованным по-настоящему научно-технический прогресс, безраздельно господствовали количественные плановые показатели.

Все сказанное приводит к появлению второй группы причин, усиливающих отчуждение человека от общественного производства. Наша экономика становилась все более расточительной, что не могло не проявиться в неуклонно обостряющемся дефиците продовольствия и потребительских товаров. Хронические материальные нехватки породили теневую экономику, преступную коррупцию, процветание порочного принципа «ты — мне, я — тебе». Эти обстоятельства не замедлили сказаться, с одной стороны, на росте недовольства жизнью и социальной апатией, с другой — усилении частнособственнических, меркантильных настроений, исключающих хозяйское радение по поводу социалистической собственности. Проводившееся в течение долгого времени повышение зарплаты, не обусловленное соответствующим ростом производительности труда и не обеспечивавшее адекватным увеличением производства товаров народного потребления, еще больше усилили товарный дефицит, инфляционные процессы и вытекающие отсюда указанные выше негативные явления.

Следующая, может быть, самая значительная причина отчуждения людей от социалистической собственности и основанного на ней труда — это социальные привилегии, которыми обладают руководящие партийные и советские работники. Спецснабжение, спецлечение, спецдачи, санатории и гостиницы, внеочередное получение жилья и злоупотребление этим, строительство новых административных зданий в условиях, когда не хватает больниц, детских учреждений, превращает прослойку партийных и советских работников в избранную касту, отгороженную от народа, не связанную с ним житейскими проблемами и бедами. Почему не вызывают такое возмущение льготы, скажем, академиков или работников крупных заводов? Все дело в том, что в первом случае привилегии оказываются у людей, об-

ладающих всей полнотой власти. Эти льготы не делегированы народом, они присвоены посредством использования власти в целях личного благополучия. Такой разрыв слова и дела, такая подмена заботы о благе народа эгоистическим расчетом на создание собственного рая обращает велеречиво провозглашаемые при этом коммунистические принципы в пустую демагогическую фразу.

Следующим фактором, усиливающим практическое и психологическое отчуждение человека от социалистических основ жизни является безответственная, даже злорадная, осуществляемая без сыновней боли критика нашего противоречивого исторического пути, о некоторых проявлениях которого говорилось выше. Существенную роль в нагнетании атмосферы общественного недовольства и разочарования играет хроническая нерешаемость многих социальных проблем. Потеря веры в социалистические идеалы является одной из важнейших причин падения нравственности, лавинообразного роста преступности и неожиданной эскалации межнациональной розни.

Где же выход? Как мы уже видели, есть идейное течение, видящее выход в отказе от основополагающих принципов марксизма, в переходе на социал-демократические теоретические позиции. На практике это выражается в стремлении денационализировать общенародную собственность, на этой базе создать кооперативные, акционерные, семейные, индивидуальные предприятия и хозяйства и ввести свободные рыночные отношения. Став собственником и участвуя в рыночной конкуренции, человек, считают сторонники этого крутого поворота, обретет чувство хозяина, подлинную свободу, наконец-то сможет проявить предприимчивость, творческое отношение к делу. Только экономическая самостоятельность личности может быть основой демократии. И названные меры смогут быстро наполнить магазины продовольствием и товарами.

Вот только с этим последним можно согласиться. Этот путь действительно способен в короткий срок привести к увеличению товарной массы. Обещание скорого потребительского эффекта делает эти предложения очень привлекательными, активно формирует ряды сторонников. И людей можно понять. Устав от дефицита и бесконечных очередей, они не хотят задумываться о дальних последствиях предлагаемого шага. Но не задумываться нельзя, он слишком кардинален и сулит не один быстрый житейский выигрыш.

Прежде всего нужно назвать вещи своими именами. Отказ от общенародной собственности, переход средств производства в руки коллективных или индивидуальных владельцев есть возврат к частной собственности, ибо для группы собственников или индивидуального собственника определяющей целью производства становится личное обогащение. Умеренные реформаторы делают акцент сегодня на арендных, государственно-ко-

оперативных, смешанных формах собственности, но это дело времени. Законы рыночных отношений и логика саморазвития частной собственности приведут к ее безграничному распространению. Частная собственность поставит государство с его экономическим регулированием себе на службу. Уже сейчас съезд арендаторов заявляет, что их конечная цель — выкуп предприятий у государства. В закон о земле предлагалось внести положение, разрешающее ее куплю-продажу. При этом часто ссылаются на октябрьский Декрет о земле и ленинские слова о том, что социализм — это строй цивилизованных кооператоров. Но по декрету II Всероссийского съезда Советов земля была обращена во всенародное достояние, право пользования перешло ко всем трудящимся на ней, купля-продажа запрещалась<sup>5</sup>. А мысль В. И. Ленина заключалась в том, что «строй цивилизованных кооператоров **при общественной собственности на средства производства**, при классовой победе пролетариата над буржуазией — это есть строй социализма» (выделено мной. — В. П.)<sup>6</sup>.

Порождает ли частная собственность чувство хозяина? Несомненно, но это чувство хозяина своей фермы, своей доли в коллективном предприятии, своей лавочки. Это устраняет отчуждение от условий труда и его продукта — они принадлежат товаропроизводителю, но сохраняет возможность отчуждения от процесса труда, если он выступает для человека только как средство получения прибыли и не является способом самоутверждения и саморазвития своей человеческой сущности. И полностью сохраняется отчуждение по отношению к другому человеку, выступающему в качестве конкурента или потребителя его продукции. Это противоречие находит свое отражение в игре рыночной конъюнктуры. Если же частная собственность соединяется с эксплуатацией, а логика ее развития обязательно ведет к этому, то здесь отчуждение человека от человека достигает самых резких, антагонистических форм. Переход к рыночному социализму обострит социальное неравенство, особенно вопиющее оно выразится в неравном жизненном старте молодежи.

Идеологи перехода к рыночной экономике ссылаются на пример благоденствия некоторых капиталистических стран. Действительно, там высок жизненный уровень и есть немалая социальная защищенность трудящихся. Но это не следствие выявления внутренней сути капитализма, а результат борьбы наемных работников, существования социалистических стран и грезвого хозяйского расчета, говорящего, что создание хороших жизненных условий для трудящихся сегодня экономически выгоднее, чем безжалостная, откровенная эксплуатация. Отсутствие социальной справедливости проявляется в существовании безработицы (получаемое пособие не устраняет социальной униженности человека), в решении возникающих экономических трудностей за счет трудящихся вплоть до закрытия предприя-

тий, в заниженной оплате труда выходцев из развивающихся стран, в получении огромных денежных поступлений в качестве процентов в связи с триллионным долгом этих стран. Частно-собственническая основа общественного устройства с неизбежностью формирует утилитаристский тип мышления, систему прагматических ценностей, допускающих истинную человечность в виде аномального исключения. В сознании человека «поселяется» товарно-денежный фетишизм.

Служит ли материальный интерес собственника самым эффективным условием для проявления инициативы и творческих способностей человека? По сравнению с личной зависимостью и экономическим принуждением он несравненно эффективнее. Но все-таки он ограничен узким горизонтом личной материальной выгоды, восходит к достижениям человеческой культуры только тогда, когда это сулит экономические барыши. Высшим мотивом, вызывающим безграничную творческую энергию человека, является стремление служить людям и всесторонне осуществить в этом свою человеческую индивидуальность, т. е. нравственные и эстетические ценностные ориентации личности. Именно эти мотивы лежат в основе свершений гениев и пророков человечества. Наша нужда — замена экономической необходимости трудиться, существующей как единственный стимул для многих, не на прагматический материальный интерес, а на увлеченность творческим созиданием добра. При этом мудрость общества заключается в том, чтобы достойно оплачивать инициативный, созидательный труд каждого своего члена.

Аналогично нужно рассматривать тезис о том, что только личное владение средствами производства обеспечивает свободу человека. Во-первых, этого недостаточно. Свобода невозможна без обретения истинной духовности. Для подлинно человеческого осуществления принципиально важно, на что тратится свободная предпринимательская активность: на организацию продажи за рубеж танков, победительниц конкурсов красоты, невосполнимых даров родной природы или идет на решение насущных народных проблем. Во-вторых, экономическая свобода, основанная на частной собственности, непременно приводит одного человека к противоречию с другим, претендующим на такую же свободу. Только инициативная, творческая деятельность в рамках общественного владения собственностью может быть экономическим основанием подлинной свободы человека.

Точно так же обстоит дело и с вопросом о демократии. На частно-собственническом фундаменте она может быть только буржуазной. Не умаляя ее достижений, нельзя не сказать, что она остается формальной. Пользование ее плодами во многом зависит от материальных возможностей человека. Как удивительную нелепость можно воспринимать утверждение, что появление частной собственности (а поэтому и возникающего на ее основе индивидуального и группового эгоизма) есть переход

к демократическому гуманному социализму. Настоящее народовластие и свобода личности возможны только на основе общенародной собственности.

Проведенный анализ приводит нас к выводу: решающим условием устранения отчуждения является возвышение сознания всех трудящихся до уровня коллективной нравственности, адекватной общенародной собственности и способной оптимально реализовать все ее богатейшие возможности. Объективными факторами решения этой задачи могут и должны быть последствия всеохватной демократизации общества, в том числе демократизации управления экономикой.

1. Обретение Советами всей полноты власти. Постоянный и широкий контроль представительных органов за деятельностью подотчетных им исполнительных структур, соблюдение нормы пребывания на ответственном посту — не более 10 лет — поставит заслон непрофессионализму, ведомственности, бюрократизму, коррупции.

2. Отмена всех привилегий у представителей власти.

3. Ограничение централизованного планирования решением стратегических задач, общегосударственных программ, проблем научно-технического прогресса.

4. Предоставление всем производственным единицам максимальной самостоятельности, которая создаст условия для творческой поисковой деятельности; независимое определение размера ее достойного вознаграждения позволит коллективно решать принципиальные вопросы экономического и социального развития предприятия, но при сохранении общенародной собственности на основные средства производства. Возможным вариантом решения этой проблемы является закон о земле, по которому она может передаваться в индивидуальное или коллективное владение и пользование, но без права купли-продажи, при сохранении ее статуса как общенародного достояния и права распоряжения ею за Советами.

5. Вызванный названными мерами экономический подъем, позволяет снять потребительский дефицит, разрешить острые социальные проблемы.

6. Взвешенная, принципиальная, правдивая оценка противоречивой истории нашего общества и на этой основе реабилитация коммунистической идеи в глазах самого широкого общественного мнения.

Таким образом, смысл перестройки — в кардинальных политических реформах, ведущих к подлинному народовластию, и всемерном укреплении и развитии экономики, базирующейся на общественном владении собственностью. Такой путь приведет не к замене существующей формы отчуждения на иную, основывающуюся на частной собственности, а к его постепенному и окончательному упразднению. Социалистический идеал станет содержанием потребностей, интересов, ценностных ориентаций



каждого человека, его верой, надеждой, любовью. Именно он, а не корыстный интерес, будет окрыляющим мотивом, мобилизующим все возможности, все творческие силы людей.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

- 1 См.: Ципко А. Истоки сталинизма // Наука и жизнь. 1988. № 12. С. 41, 46—47.
- 2 См.: Шубкин В. Трудное прощание // Новый мир. 1989. № 4. С. 170.
- 3 Клямкин И. Почему трудно говорить правду: Выбранные места из истории одной болезни // Новый мир. 1989. № 2. С. 225, 229.
- 4 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 116.
- 5 См.: Декреты Советской власти. М., 1957. Т. 1. С. 18.
- 6 Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 373.

**В. Н. РУДЕНКО.**  
Институт философии и права УО  
АН СССР.

### **СТАНОВЛЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ ТЕОРИИ ОТЧУЖДЕНИЯ В СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОТ ПРОБЛЕМЫ К ИДЕОЛОГИИ ОТЧУЖДЕННОГО ДЕЙСТВИЯ**

Традиционна ли проблема отчуждения для отечественной философской мысли? Какие этапы она прошла в своем развитии? Насколько тесно наше видение проблемы связано с развитием мировой философии? Каковы социальные и гносеологические предпосылки ее постановки? Какое место занимает данная проблема в этике, эстетике и теории культуры?

На пути поиска ответов на эти вопросы нас ожидают немалые трудности. У проблемы отчуждения, так активно обсуждаемой в нашей литературе, нет своей написанной истории. Отсутствует даже краткий очерк, позволяющий проследить логику становления современной парадигмы ее анализа. Исключения не составляет и вышедший недавно в свет пятый том «Истории философии в СССР». В лучшем случае речь может идти об отдельных замечаниях или же кратких преамбулах к исследованиям, но не об основательных разработках. Поэтому мы считаем необходимым представить свои соображения по поводу поставленных вопросов.

Условно мы вычленили бы четыре основных этапа в развитии проблемы отчуждения в советской философской литературе. При этом критерием периодизации является тематика «Социализм и отчуждение», т. е. отношение исследовательской программы к

историческим реалиям, которые она должна осмыслить. Назовем эти этапы.

1. Послереволюционное время, характеризующееся тесной связью с традициями русской философии и мировой философской мыслью. Своеобразие его в том, что названная проблематика разрабатывается в условиях научной дискуссионности преимущественно учеными, еще эволюционирующими к марксизму или уже ставшими марксистами, но не замкнувшимися в рамках идеологических стереотипов и догм. Иными словами, речь идет об исследованиях, олицетворяющих одно из направлений в философии, социологии, политэкономии, психологии и т. д., где сохраняется сила преемственности.

Обращение к работам 20—30 гг., опубликованному в нашей печати в дискуссионном порядке фрагменту книги Г. Лукача «История и классовое сознание», а также проникновение в творческую лабораторию М. М. Бахтина<sup>1</sup>, позволяет сделать вывод: проблематика отчуждения органически вошла в теоретические разработки советского периода в контексте переосмысления немецкой классической философии, изучения философского содержания «Капитала», разработки социологии сознания и проблем художественного творчества.

Основным направлением исследований в этот период стало выявление массива гуманистических проблем в работах Маркса, обоснование антигуманного характера товарно-капиталистического общества, анализ состояния отчуждения и его переживания с позиций пролетария и буржуа. В эти же годы была предпринята попытка проследить генезис отчуждения в связи с разделением труда, отношениями собственности и развитием товарно-денежных отношений, рассмотреть процесс отчуждения посредством категорий опредмечивания и распредмечивания, овеществления, материализации и переноса, проанализировать содержание понятия «отчуждение» в связи с категориями «субъект» и «субстанция». Обращение к самой социальной действительности уже в то время позволило сформулировать вывод о неизбежности отчуждения при социалистическом производстве<sup>2</sup>.

Представляется важным, что в 20-е гг. исследователи осознанно ставили вопрос о сущности самой проблемы отчуждения. В частности, Т. Райнов обозначил ее двояко: как проблему выразительных процессов и как проблему «чужой одушевленности». В первом случае вопрос связан с перспективой анализа сущности новейших течений в живописи, художественной литературе, философии и психологии, тяготеющих к изображению действия, лишённого всякого субъекта, и узаконивающих процесс отчуждения в обществе, то есть с исследованием идеологии отчужденного действия. Во втором случае речь идет о поиске доказательств того, что человеческие тела, окружающие отдельного индивида, обладают такой же одушевленностью, ка-

кую он знает в себе<sup>3</sup>. Из идеологического ракурса проблема пересводится здесь в онтологическую плоскость и представлена как вопрос о том, возможна ли неотчужденная деятельность и в чем состоит сущность отчуждения?

В этом же, онтологическом, плане Г. Лукач рассматривал данную проблему как попытку понять положение, при котором «человеку противостоит его собственная деятельность, его собственный труд, как нечто объективное, от него не зависящее, подчиненное своим внутренним законам и над ним господствующее»<sup>4</sup>.

За исключением исследований, связанных с именем Лукача, этот плодотворный период развития проблемы в нашей литературе практически не освещен. Между тем, думается, здесь было бы полезно выяснить сложный механизм вызревания социокультурных теоретических предпосылок постановки проблемы и активного интереса к ней как на Западе, так и на почве советской действительности того времени. Не исключено, что изложенный нами взгляд, связывающий выделенный этап в основном с философской традицией, не совсем точен. Проблема отчуждения могла быть поставлена и на основе драматических припятий первых лет Советской власти или же в рамках обоснования программных целей большевиков, ориентирующих на удовлетворение потребностей человека. Но мы бы не стали так однозначно социологизировать проблему. Взаимосвязь с работами Маркса, с европейской философской традицией в лице М. Вебера, Э. Дюркгейма, Г. Зиммеля очевидна в упомянутой работе Лукача, впервые сформулировавшего проблему отчуждения во всей ее остроте перед советским читателем. Известно также, что в русской философии категория отчуждения не была исключением. Она применялась в произведениях Н. А. Бердяева и Вл. Соловьева. В специфически русской манере, как «отщепенство», она использовалась представителями русского либерализма — авторами сборников «Вехи» и «Из глубины». Близкую по содержанию проблему фетишизма еще до революции разрабатывал А. А. Богданов. Теме «чужой одушевленности» тогда же было посвящено обширное исследование профессора И. Лапшина, опубликованное в «Журнале Народного Просвещения» за 1909 г.

Само начавшееся строительство социализма лишь косвенно нацеливало на постановку проблемы отчуждения — не в плане осмысления противоречий нового, еще не ставшего, общества, а в плане всеобъемлющей критики капитализма. Именно в данном ключе работал Лукач. С этой же целью обращается к проблеме фетишизма политической власти и моральных норм Н. И. Бухарин в ряде статей и известном учебнике по историческому материализму. Примечательно, что в то время дух критицизма соответствовал и немарксистскому осмыслению капитализма на Западе, осуществляемому в контексте возрождения полузабы-

той проблемы отчуждения<sup>5</sup>. Это было начало становления новой парадигмы, связанное с отказом от бесстрастной трактовки отчуждения у Гегеля и с переходом к остросоциальному его истолкованию в духе Маркса.

2. Хронологические рамки данного периода весьма неопределенны. Содержательно он совпадает с утверждением в нашей стране тоталитарного режима и его последствиями в области философии. Что касается интересующей нас проблемы, то это был, скорее всего, период безвременья. В то время как понятие отчуждения основательно утвердилось в западной социологии, в нашей стране было сделано все, чтобы избежать возможной экспроприации теории отчуждения на социалистическое строительство.

Уже в 20-е гг. в ходе дискуссии вокруг концепции овеществления Лукача<sup>6</sup> наметилась критика методологии исследования отчуждения, проводимая с позиций ортодоксального воинствующего материализма. Если Рубин в ходе полемики еще пытался утверждать, что всякий тип производства порождает овеществление отношений между людьми, определяет их мировоззрение, мотивацию и побуждения, то остальные оппоненты отстаивали противоположное мнение: новый тип социальных связей, установленный после революции, снимает проблему всякого овеществления и отчуждения. Резко критически была отброшена оценка Лукачем «исторического материализма» как идеологии овеществления, возникшей на основе осмысления опыта капитализма, а не истины, имеющей силу и до, и после этого общества.

В 30-е гг. происходит полное отмежевание от европейской традиции, а сама проблематика постепенно исчезает из публикуемых исследований. Налицо тенденция к размыванию проблемы в категориях общепризнанного и общеобязательного исторического материализма, сведение ее лишь к конфликту между производительными силами и производственными отношениями. Вслед за критикой «авторитарной теории» А. А. Богданова и «принципиальной враждебности государству» Н. И. Бухарина<sup>7</sup>, налагается табу на изучение процессов отчуждения и фетишизма в сфере власти и управления. В результате в 1955 г. в издании «Большой Советской Энциклопедии» представлена лишь юридическая трактовка термина «отчуждение».

И здесь вряд ли можно ограничиться ссылкой на охранительные меры тоталитарного режима. Правильнее было бы рассматривать процесс вымывания проблематики отчуждения из философской литературы в связи с внутренним движением самой нашей социальной мысли, для которой было характерно упрощенное представление о развитии общества. Соригентированная на цитатничество и догматическое воспроизведение работ классиков, идеологизированная философия просто не воспринимала отчуждение как проблему.

По этой причине исключением на общем фоне нам представляется книга оригинального самостоятельно мыслящего ученого-марксиста Лукача, посвященная творчеству молодого Гегеля. Написанная в 1938 г. и защищенная в 1944 г. в качестве докторской диссертации, она явилась существенным вкладом не только в историю философии, но и в теорию отчуждения. Следует отметить, что в этой работе Лукач, во-первых, вычленяет три разных смысла понятия «отчуждение», а во-вторых, обосновывает тезис о недопустимости отождествления отчуждения и опредмечивания<sup>8</sup>. Данный тезис в последующем (нередко без упоминания имени автора) приобрел ключевое значение в советской философской традиции в виде методологического принципа критики большинства неомарксистских и немарксистских концепций отчуждения, развиваемых на Западе.

3. Интенсивное исследование отчуждения возобновляется в нашей литературе в середине 50-х и продолжается до конца 60-х гг. В этот период проблема впервые громко заявила о себе. По существу в те годы были поставлены все основные вопросы современной теории отчуждения: проблема сущности, генезиса и социальных последствий, основных форм и видов, исторических рамок существования, путей и средств преодоления отчуждения, начато историко-философское освещение проблемы фетишизма. В круг дискуссий впервые в явном виде вошла проблема «социализм и отчуждение». Но, в отличие от 20-х гг., разработка всех очерченных вопросов велась, как правило, в ответ на критику социалистической действительности и коммунистической идеи со стороны западных оппонентов. Исследования шли на фоне четко обозначившейся полемики с западной философией и социологией. Причем последняя по существу «навязала» эту проблему и тем самым подтолкнула к ее обсуждению. Этому предшествовал ряд событий: 1) выход в свет «Экономико-философских рукописей 1844 г.» К. Маркса и последовавшая затем многолетняя разработка на Западе концепции «двух Марксов»; 2) состоявшийся в 1963 г. в Мехико XIII Всемирный философский конгресс по проблеме человека, лейтмотивом которого была идея об отчуждении как основе философского учения Маркса; 3) вызвавшие широкий резонанс резкие выступления в печати издателя «Марксизмусштудиен» Фетчера и целого ряда клерикальных деятелей ФРГ, обосновывающих следующие положения: отчуждение не преодолено ни на Востоке, ни на Западе; угрожающие масштабы на Востоке приобрело политическое отчуждение, одной из форм которого является социалистическое государство, а компартия — орудие этого отчуждения.

В ответ в наших философских журналах развернулась беспрецедентная по широте дискуссия, участниками которой стали многие зарубежные ученые<sup>9</sup>.

В ходе дискуссии стали вырисовываться характерные для того периода штрихи: а) обнаруживается стремление отмежевать-

ся от проблемы отчуждения, показать, что это не «паша», а возникшая в недрах капитализма проблема; б) значительные усилия сосредоточиваются на обосновании немарксистского содержания самого термина «отчуждение»; в) имеет место крайняя идеологизация теории отчуждения в рамках бескомпромиссной критики западной философии.

Таким образом сложилась курьезная ситуация: проблема отчуждения все основательнее утверждалась в советской литературе, но в то же время ее старательно пытались сгладить в части, касающейся социализма, с помощью особых средств проблематизации и методологии исследования (классовый подход, не позволявший связать отчуждение с практикой пролетариата; субъективно истолкованный принцип материальности, выводящий отчуждение исключительно из отношений частной собственности или капиталистического разделения труда; произвольно трактуемый принцип историзма, создающий оградительный пояс для реального социализма; толкование отчуждения как категории классовой и идеологической борьбы). Не удивительно поэтому, что в таких областях знания, как этика, эстетика и теория культуры (а они затрагивают главным образом сферу общечеловеческого), проблема отчуждения оказалась почти незамеченной<sup>10</sup>.

И все же именно в анализируемый период она предстала в советской философии наиболее многогранно. Именно в 60-е гг. прозвучали вопросы, не обсуждавшиеся так широко в последующем: возможно ли экономическое, политическое, духовное отчуждение при социализме? В чем специфика институционального отчуждения? Какова роль политических институтов, в том числе компартии, в системе отчуждения? Насколько реальны декларируемые преимущества социализма перед миром тотального товарно-капиталистического отчуждения.

Разумеется, что от ответа на данные вопросы зависела привлекательность общества, официально провозгласившего начало развернутого строительства коммунизма. Отсюда, как нам кажется, и проистекает защитительно-оправдательный характер теоретических работ того времени. В большинстве своем ориентированные на отпор критики извне, они выглядели достаточно отвлеченными и не вышли на уровень проработки глубинных противоречий реализованной модели социализма. Поэтому дальнейшая работа, за немногим исключением, пошла по пути мифотворчества, придавшего завершенный вид существующей и ныне парадигме.

4. На рубеже 60—70-х гг. наступила полоса нормального развития проблемы. Она стала стремительно развиваться вширь, вплоть до настоящего времени. Внешне при этом мало что изменилось в ее разработке. Достаточно отметить, что основная, обсуждавшаяся на Берлинской конференции в 1984 г., проблема — это место теории отчуждения в идеологическом противоборстве. Практически все выступающие (Х. Дрола, Б. Н. Бёссо-

нов, И. С. Нарский, Р. Миллер и др.) отстаивали тезис об отсутствии отчуждения при социализме<sup>11</sup>.

В то время как в восточноевропейских странах становилось очевидным, что реализованная модель социализма породила новый, в своей основе эстатический, тип институционального отчуждения<sup>12</sup>, в нашей литературе все больший размах принимали откровенно апологетические настроения, свидетельствующие о глубоко отрыве теории от действительности. Когда высокопарные рассуждения о трудовом героизме и энтузиазме стали диссонировать с фактами сохранения тяжелого и непривлекательного физического труда и отстранения трудящихся от власти, теоретики стали апеллировать к сознанию. «...Сознание, что труд служит общенародному делу, сознание своей полезности для общества, единства с ним, превращает любой труд в созидательный процесс», — пишет один из авторов<sup>13</sup>. Аналогичные доводы приводит другой, допуская все же так называемое идеологическое отчуждение сознания при социализме. В чем же оно проявляется? Оказывается, «в непонимании носителем этого сознания непосредственно-общественного характера труда, в неумении обнаружить связь своих коренных интересов с интересами общества, в неспособности постигнуть то, что «человек не теряет себя в своем предмете...»<sup>14</sup>.

Одновременно произошел отрыв от действительности и на другом полюсе исследований. Произвольное истолкование фактов в угоду идеологическим постулатам закрепились и в отношении капитализма.

Таким образом, теория отчуждения постепенно трансформировалась в идеологию отчужденного действия — в целую систему представлений, основанных на отождествлении идеала социализма с самой реальностью, систему приемов и методов исследования, нацеленную на обеспечение и закрепление отчужденной формы жизнедеятельности человека в условиях государственного тоталитаризма.

Названные идеологические причины, а также причины гносеологического порядка (низкий уровень развития общественных дисциплин) и обусловили развитие вширь обсуждаемой проблемы. За прошедшие годы неоднократно обсуждению были подвергнуты вопросы соотношения отчуждения, частной собственности и эксплуатации, отчуждения и разделения труда, продолжено исследование проблемы в работах Маркса, включая его поздние рукописи, рассмотрено место данной проблемы в трудах Ленина<sup>15</sup>.

По тем же причинам проблема отчуждения в этике, эстетике и теории культуры по-прежнему оставалась на периферии философского знания. К началу 80-х гг. все еще нуждалось в доказательстве наличие этико-аксиологического аспекта теории отчуждения<sup>16</sup>. В то же время исследования в этих областях осуществлялись по простой, годами отработанной схеме, в соответ-

ствии с которой Марксово описание экономической структуры отчуждения является ключом ко всем другим его формам, а устранение частной собственности есть универсальная основа снятия отчуждения. Отсюда опубликованным работам присущ оттенок иллюстративности<sup>17</sup>. В своей совокупности они не представляют какой-либо единой системы, сориентированы на немногочисленные аспекты проблемы, а в своем стремлении лишь раз доказать антигуманность капиталистического общества, имеют лишь прикладное значение для теории отчуждения.

Таким образом, казалось бы, здесь можно и не выделять особого этапа в развитии проблемы. Однако неудержимое расширение круга вопросов, а именно разработка проблематики религиозного отчуждения, выяснение функционального назначения отчуждения в истории культуры<sup>18</sup>, и последовательное доведение этих вопросов до логического завершения (религия воспроизводится и при социализме; отчуждение есть необходимая форма в механизмах трансляции культуры) неизбежно вновь и вновь выводило исследователей к проблеме «Социализм и отчуждение», что в свою очередь требовало обстоятельного анализа и от- за природы реальной модели социализма. Значительного анализа принуждала к качественно новому шагу — к выводу об имманентных социализму корнях отчуждения. И вскоре, с учетом идеологических наслоений, сложился несколько иной подход. В духе времени, он был официально санкционирован в статье Ю. В. Андропова, где подчеркнуто, что отчуждение при социализме ликвидировано, но остаются его последствия<sup>19</sup>. Разумеется, идея рецидивов, остатков отчуждения обсуждалась в нашей литературе и ранее, но теперь наметился поворот к обсуждению вопроса в связи с противоречиями собственно социалистического общества. Но и этот поворот не был последовательным. В условиях безраздельного господства так называемой концепции развитого социализма и связанного с ней схоластического типа философствования, исключающего из своего предмета свободного субъекта, невозможно было выйти за пределы существующей парадигмы. Наличие отчуждения при социализме и здесь связывалось с пережитками капитализма или же с несовершенством функционирующей модели общества. Но, заострив внимание на собственных основаниях отчуждения при социализме, данный шаг привел к кризису укоренившихся подходов: вызвал столкновение философии как идеологии с ее научными началами. В теории отчуждения возник ряд антиномий: проблема отчуждения есть псевдопроблема — нет, это реальная проблема; отчуждение тождественно угнетению и эксплуатации — нет, это самостоятельный феномен; отчуждение — гегельянское понятие, категория буржуазной философии и ревизионизма, от которой Маркс отказался уже в период работы над «Капиталом» — понятие отчуждения органически входит в систему категорий марксистской философии; отчуждение присуще сугу-



бо классово-антагонистическому обществу — отчуждение воспроизводится и при социализме; источник отчуждения заключается в частной собственности — корни отчуждения многообразны.

При общей неотрефлексированности сущности самой проблемы отчуждения<sup>20</sup>, оторванности от насущных социальных вопросов, она утрачивала свою определенность. Неразрешимость антиномий вела в схоластический тупик — к постоянному воспроизводству одних и тех же риторических вопросов: а есть ли проблема? Совпадает ли отчуждение с эксплуатацией и угнетением? Марксистское ли это понятие? Что первично: отчуждение, частная собственность или разделение труда? На этих вопросах и была сфокусирована теоретическая мысль последних лет.

И здесь возникает вопрос: а есть ли выход из тупика? Думается, что да. Во-первых, в рамках имеющейся парадигмы высказано немало идей, выходящих за ее концептуальную сетку: идея единства отчуждения и противоречия, отчуждения и антагонизма, сделаны попытки при исследовании социализма выйти на институциональную сферу, связать категорию отчуждения с понятием «субъект», «субстанция» и «свобода», «самодеятельность» и «самоотчуждение», предприняты усилия по осмыслению феноменов овеществления и фетишизма<sup>21</sup>. При условии деидеологизации проблемы данный задел может послужить задаче перехода с эзоповского языка намеков и недоговорок на нормальный язык философского исследования и выработки качественно новой исследовательской программы. Во-вторых, сейчас назрела необходимость осмысления **нетрадиционного** опыта марксистского анализа отчуждения в странах Восточной Европы и Запада, фундаментальных неомарксистских разработок, а также необходимость диалога с западной философией. Предпосылкой решения этих задач является введение в оборот широкого круга оригинальных первоисточников и публикаций переводов<sup>22</sup>. Позитивное освоение огромного массива зарубежной литературы позволит избежать компиляций и переоткрытия уже известных истин или хотя бы сократить этот неизбежный для советской философии период. В-третьих, уже в настоящее время имеется потребность в отказе от монополизма философии в лице «исторического материализма» в данной проблематике и изучения отчуждения средствами политэкономии, социологии и литературы, этики, эстетики, религиоведения и теории культуры. Перспективным является уже наметившийся прорыв в рамках междисциплинарных исследований отчуждения<sup>23</sup>. В последние годы здесь выявился целый пласт новых проблем, связанных с анализом семантики отчуждения, осмыслением отчужденных состояний и переживаний отчуждения в целой гамме неповторимых чувств. Исследователями предпринята попытка зафиксировать эмпирические параметры отчуждения и рассмотреть

проблему его снятия посредством категории «поступок». Такого рода работу невозможно провести средствами одной философии. И, наконец, еще одно обстоятельство вселяет в нас уверенность, что выход из теоретического тупика имеется: в данный момент намечается явный переход от анализа внеположенных социализму противоречий к имманентным. Проблема отчуждения становится средством осмысления кризиса нашего общества и внутренних механизмов его развития<sup>24</sup>. Появившиеся симптомы реальной потребности общества в самостоятельном человеке свидетельствуют об обретении проблемой отчуждения объективного основания: в ткань философских исследований органически входят вопросы гуманизма и жизненных ценностей отдельной личности; что вызывает необходимость самооценки человека и осмысления его отношения к собственным сущностным силам. Таким образом, появилась возможность сбросить идеологические шоры и перейти к постановке проблемы отчуждения не только как жизненно важной общечеловеческой проблемы, но и в качестве глубоко личностной, затрагивающей интересы каждого конкретного индивида, проблемы. Задача эта может быть решена только внутринаучными средствами и на пути постановки различными дисциплинами своих собственных нерешенных вопросов. Насколько плодотворен такой путь, можно видеть на примере работ Г. Лукача, М. М. Бахтина, М. А. Лифшица и др. Мы видим, что проблема отчуждения только тогда получает импульс развития, когда она включена в живую ткань специального исследования. Бахтину она помогла углубить понимание «внутреннего тела» человека, диалога и природы общения, поступка. Лифшиц применял ее там, где необходимо более глубокое понимание смысла эстетического отношения к действительности как внутренне органического единства с предметом. Аналогично, для позднего Лукача отчуждение — средство познания своеобразия эстетического. Но в том-то и парадокс, что работы, выполненные в собственном предметном поле, где отчуждению принадлежит, казалось бы, второстепенная роль, являют собой лучшие образцы развития теории отчуждения в целом, и наоборот, всякая попытка создания теории отчуждения средствами одной дисциплины чревата уходом от действительности в дебри идеологической схоластики.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: Асмус В. Ф. Противоречия специализации в буржуазном сознании // Под знаменем марксизма. 1926. № 9-10; Бакрадзе К. Избранные философские труды. Тбилиси, 1981. Т. I; Лифшиц М. А. Собр. соч.: В 3 т. М., 1984. Т. I; Мегрелидзе К. Основные проблемы социологии мышления. Тбилиси, 1973; Райнов Т. Отчуждение действия // Вестн. Соц. Акад. 1925. № 13;

1926. № 14-15; **Лукач Г.** Материализация и пролетарское сознание // Там же. 1923. № 4—6; **Бахтин М. М.** Эстетика словесного творчества. М., 1986.

2 См.: **Райнов Т.** Отчуждение действия // Вестн. Соц. Акад. 1926. № 14. С. 109.

3 См.: Там же. 1925. № 13. С. 147.

4 **Лукач Г.** Материализация и пролетарское сознание // Вестн. Соц. Акад. № 4. С. 191.

5 В начале XX века она не имела весомого значения в философии. Понятие отчуждения не было внесено даже в известный словарь Р. Эйслера (1922).

6 См.: **Вайнштейн И. Г.** Лукач и его теория овеществления // Под знаменем марксизма. 1924. № 10-11; **Рубин И.** Производственные отношения и всеобщие категории // Там же; **Рудах Л.** Ортодоксальный марксизм // Вестн. Ком. Акад. 1924. № 8; **Он же.** Преодоление капиталистического овеществления или диалектическая диалектика тов. Лукача // Там же. 1925. № 10; **Деборин А. Г.** Лукач и его критика марксизма. М., 1924.

7 См.: Исторический материализм: Учебник для комвузов и ВУЗов. М., 1932.

8 См.: **Лукач Д.** Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987. С. 583—614.

9 См.: **Акидзава С.** Отчуждение и его преодоление // Филос. науки. 1968. № 1; **Давыдов Ю. Н.** А. Лефевр и его концепция отчуждения // Вопр. философии. 1963. № 1; **Гароди Р.** Марксистский гуманизм. М., 1959; **Дряхлов Н. И.** Некоторые аспекты проблемы отчуждения в ранних работах К. Маркса и его современные критики // Против фальсификаторов марксистско-ленинской философии. М., 1967; **Кешелава В. В.** Мнф о двух Марксах. М., 1963; **Лалин Н. И.** Вокруг идейного наследия молодого Маркса. М., 1962; **Лей Г.** Заметки о Марксовом понятии отчуждения и его мелкобуржуазных извращениях // Филос. науки. 1966. № 6; **Нарский И. С.** Об историко-философском развитии понятия «отчуждение» // Там же. 1963. № 4; **Огурцов А. П.** Человек в мире отчуждения // Человек в социалистическом и буржуазном обществе. М., 1966. Вып. 1; **Ойзерман Т. И.** Проблема отчуждения и буржуазная легенда о марксизме. М., 1965; Отчуждение и гуманность. М., 1967. **Пажинов Л. Н.** У истоков революционного переворота в философии. М., 1962; **Ситников Э. М.** Проблема «отчуждения» в буржуазной философии и фальсификаторы марксизма. М., 1962; **Он же.** Коммунистическая партия—исторический необходимое условие преодоления «отчуждения» человека // Филос. науки. 1965. № 6; **Филатов А. Б.** Ленин о преодолении институциональных форм отчуждения человека // Диалектика общественного развития. Днепропетровск, 1969; и др.

10 Мы можем назвать лишь несколько работ: **Великовский С. И.** Приглашение поразмыслить: (К проблеме «отчуждения») // Вопр. лит. 1965. № 9; **Давыдов Ю. Н.** Труд и свобода. М., 1962; **Левада Ю. А.** Социальная природа религии. М., 1964; **Шишкин А. Ф., Шварцман К. А.** XX век и моральные ценности человечества. М., 1968; **Днепров В. Д.** Литература и нравственный опыт человека. Л., 1970; **Петросян М. Н.** Гуманизм. М., 1964.

11 См.: **Дрола Х., Хедлер В.** Конференция по проблеме отчуждения в Берлине // Филос. науки. 1984. № 6.

12 См.: **Norvat B.** Alienation and reification. Beograd, 1976. P. 15; **Schaff A.** Alienation as a phenomenon. Oxford, 1980. P. 225—269

13 **Смолюков В. Г.** Отчужденный и освобожденный труд // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12. Теория науч. коммунизма. 1980. № 6. С. 48.

14 **Чангли И. И.** Отчуждение и освобождение труда // Филос. науки. 1969. № 2. С. 71. Можно привести массу подобных примеров.

15 См.: **Ковалев С. М.** О человеке, его порабощении и освобождении. М., 1970; **Коваль И. В. И.** Ленин о проблеме отчуждения. Ивано-Франковск, 1985. 369 с. Деп. в ИНИОН АН СССР 13.03.85, № 199 16; **Нарский И. С.** Отчуждение и труд: по страницам произведений К. Маркса. М., 1983; **Курелла А.** Свое и чужое. М., 1970; **Лалин Н. И.** Молодой Маркс. М., 1986.

16 См.: Кешелава В. В. О соотношении теоретико-познавательного и этико-социологического аспектов в марксистской философии // *Вопр. философии*. 1979. № 7. С. 138.

17 См.: Гавриленко И. Н. Отчуждение личности при капитализме средствами образования и воспитания. Киев, 1986; Малахов А. Н., Почепко В. В., Романов Ю. И. Проблема эстетического отчуждения в некоторых буржуазных культуртехнических концепциях // *Духовная культура и формирование активной жизненной позиции в условиях развитого социализма*. Л., 1983; Суходуб Т. Д. Моральный аспект прояву минулого відчуждення праці у самосвідомості особи в умовах соціалізму // *Вісн. Київськ. ун-ту*. Питання філос. наук. 1984. Вип. 16; Фрицханд М. Марксизм, гуманизм, мораль. М., 1976.

18 См.: Колосницын В. И. Лекции по теории научного атеизма. Свердловск, 1975; Давыдов Ю. Н. Перспектива марксистской культурологии: (от проблематики отчуждения к проблеме культуры) // *Неомарксизм и проблемы социологии культуры*. М., 1980.

19 Андропов Ю. В. Учение Карла Маркса и некоторые вопросы социалистического строительства в СССР // *Коммунист*. 1983. № 3. С. 12.

20 В огромном массиве имеющейся литературы этому вопросу места не уделяется. В виде исключения см.: Желнов М. Е. Предмет философии в истории философии. М., 1981. С. 490—498.

21 См.: Гранин Ю. Д., Сапунов М. Б. Антагонизмы и противоречия современного общественного развития. М., 1986; Огурцов А. П. Отчуждение и человек // *Человек, творчество, наука: Философские проблемы*. М., 1967; Марков В. И. Отчуждение как отчужденная деятельность. Томск, 1982. 29 с. Деп в ИНИОН АН СССР 25.02.82, № 9394; Батищев Г. С. Проблема овещнения и ее гносеологическое значение (в свете Марксовой концепции овещнения) // *Гносеология в системе философского мировоззрения*, М., 1983; Богомолов А. С. Определение, ценности и социологическое значение // *Социол. исслед.* 1975. № 2; Копалов В. И. Общественное сознание: анализ фетишистских форм. Томск, 1985; и др.

22 Сдвиг в этой области уже есть. См.: Лукач Д. Своеобразие эстетического. М., 1986. Т. 2; Маркович М. Маркс об отчуждении // *Вопр. философии*. 1989. № 9; Проблема человека в западной философии. М., 1988; Эрикссон К. Труд и отчуждение // *Социол. исслед.* 1988. № 3.

23 См.: Авраменко С. Р. Лексико-стилистические средства выражения темы отчуждения в современном американском социально-психологическом романе: (на материалах трилогии Джона Апдайка): Автореф. дис. ...канд. филол. наук. Львов, 1986; Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность: Философские размышления о жизненных проблемах. М., 1988; Гвазавва Г. Б. Ганс Фаллада и его время: (Литературное наследие в свете теории отчуждения): Автореф. дис. ...докт. филос. наук. Тбилиси, 1981; Меграбян А. А. Дialeктика познания и чувства в свете психопатологии. Ереван, 1988; Гулыга А. В. Путиями Фауста: Этюды германиста. М., 1987; Мосолов В. А. К вопросу об эмпирических параметрах отчуждения // *Сознание и общение*. Фрунзе, 1968; Серрепе Ф. Изображение отчуждения и путей его преодоления в творчестве Х. Кортасара: Автореф. дис. ...канд. филол. наук. М., 1981; Смолкин М. Проблема отчуждения в творчестве А. П. Чехова («Человек в футляре»): Автореф. фис. ...канд. филос. наук. Вильнюс, 1969.

24 См.: Блюм Р. Н. Отчуждение и социализм: (Письмо в редакцию) // *Филос. науки*. 1987. № 9; Костин А. А. Отчуждение мнимое и реальное // *Социол. исслед.* 1988. № 2; Иванов А. В., Лоскутов В. А. Сталинизм и сталинизм: восхождение по кругам отчуждения // *Марксизм и Россия*. М., 1990.

## МОРАЛЬНОЕ ОТЧУЖДЕНИЕ: СПЕЦИФИКА И ИСТОКИ

Мораль — важнейшая универсалия человеческого бытия. Изучение специфики морального отчуждения предполагает поэтому уяснение степени универсальности феномена отчуждения. Исследовательская тенденция сегодня такова, что постепенно уточняется понимание отчуждения как «объективного превращения деятельности человека и ее результатов в самостоятельную силу, господствующую над ним самим и враждебную ему, и связанное с этим превращение человека из активного субъекта в объект общественного процесса»<sup>1</sup>.

Понимание отчуждения распространяется на сущностные свойства человека. Исторические границы проявления отчуждения выводятся за рамки капиталистических общественных отношений и распространяются на докапиталистические и послекапиталистические этапы развития общества. И если понимать исторический процесс как развертывание и утверждение сущностных сил человека, то невозможно не рассматривать его и как эволюцию отчуждения. Более того, социальная жизнь развивается противоречиями, поэтому универсальность отчуждения связана с универсальностью противоречивого развития общества и человека.

В свою очередь «противоречия, вызывающие к жизни мораль, связаны с общими параметрами деятельности человека, его исторического творчества и с общими аспектами места и роли человека в социальной действительности»<sup>2</sup>. Исторический смысл существования морали — разрешение специфических коллизий человеческой жизнедеятельности, «обеспечение (своеобразными путями и средствами) деятельности, которая воплощает историческую закономерность, защищает объективную тенденцию и при этом является свободной, реализует субъективность и относительную самостоятельность личности»<sup>3</sup>.

Универсальность морали — в ее необходимости историческому творчеству людей через постоянное разрешение противоречий между сущим и должным, индивидуальным и общественным бытием, через критическое отношение к действительности, через борьбу совершенного и несовершенного, относительных и абсолютных ценностей.

Для уяснения природы отчуждения и его видов необходимо учитывать своеобразие отчуждения как процесса и как результата и их специфическую диалектику. Это гипотетическое положение, требующее самостоятельного детального осмысления. Применительно к моральному отчуждению оно выражается в следующих характеристиках: 1) моральное отчуждение есть процесс противодействия утверждению гармонии самоценности

субъекта; 2) моральное отчуждение как результат есть дисгармоничный в своих сущностных проявлениях субъект (личность, общество).

Диалектика морального отчуждения не представляет собой замкнутого порочного круга, а состоит в развитии, накоплении, интенсификации отчуждения в историческом развитии общества. Своеобразный парадокс исторического развития отчуждения состоит в том, что мера отчуждения не уменьшается, а увеличивается с развитием и усложнением сущностных сил человека. Этот парадокс порождает естественный вопрос: является ли отчуждение (в том числе и моральное) закономерным, непреходящим свойством человеческой жизнедеятельности? Возможна ли подлинная гармония человека и человеческих отношений или человек обречен на неполноту, несовершенство бытия, на вечную трагическую раздвоенность сущности и существования, на непреходящий конфликт Добра и Зла, Любви и Ненависти, Милосердия и Жестокости? Какой путь предпочесть в научных исследованиях, в реальных смысложизненных поисках и ориентациях? Пусть беспощадной Правды, бескомпромиссного обличения человека в его несовершенстве и бессилии преодолеть собственную порочность, утверждение о господстве над человеком «злой совести», о несостоятельности и вреде жалости и сострадания? Это Путь, которым от начала до конца прошел Ф. Ницше, внутренне страдая, но не изменяя правде человекообличительной и человеконенавистнической морали.

Или более гуманен путь благодетельного обмана и самообмана, превозносящий до абсолюта идеал совершенной, гармоничной, рафинированной личности или общества? Истинно прекрасны, притягательны идеи движения от Хаоса к Гармонии, «истинному всеединству» (В. С. Соловьев), универсальной духовности, «Розе Мира» (Д. Л. Андреев). Эти идеи желанны, они волнующе умиротворяют, настраивают на благодетельное оптимистическое мироотношение, отвлекают от греховности «страждущего» и «беснующегося человечества» (Е. Н. Турбецкой). Но намного ли меньше опасность такого пути, уводящего от насущности постижения прошлой, настоящей и будущей жизни человека с реально присущими ей противоречиями, конфликтами, антагонизмами в фантастически-гармоничный мир Богочеловечества?

Оптимальным является, очевидно, Путь «золотой середины» в аристотелевском смысле — золотой середины между крайностями, преодоления абсолютизации той или иной, противоположности, золотой середины, как единственно верного варианта, как разумной меры разрешения противоречия.

Как связано отчуждение и противоречие? По всей вероятности, отчуждение можно рассматривать как специфический вид отрицания<sup>4</sup>. Но какой?

Реальное многообразие противоречий, путей их развития и разрешения дает основание для правомерного выделения трех основных видов отрицания в процессе разрешения противоречия: 1) **«снятие»** «как момент связи, как момент развития с удержанием положительного»<sup>5</sup>, которое является результатом мирного пути разрешения противоречия на основе взаимопроникновения и взаимодополнения противоположностей и их гармонии как высшего проявления синтеза противоположностей; 2) **трансформация** противоположностей, т. е. нейтральный путь разрешения противоречия, характеризующийся частичными, несущественными изменениями в рамках самой основы, без радикального качественного ее изменения (затухание, нейтрализация противоречий); 3) **деструкция** как результат борьбы, взаимоотрицания, взаимоисключения противоположностей, их антагонизма, конфликта, «победа» одной из противоположностей как результат или гибель обеих противоположностей. При этом прав Ю. А. Харин, утверждающий, что «различие между деструкцией, снятием и трансформацией в известной мере условно. В сложных реальных процессах деструкция, снятие и трансформация могут выступать как различные, но взаимосвязанные моменты развития. И хотя нельзя резко разграничить названные типы отрицания, все же было бы неверным не видеть и известной специфики каждого из них»<sup>6</sup>.

Итак, антагонизм есть состояние взаимоисключения, взаимоотрицания противоположностей, выливающееся в конфликт (столкновение, непримиримую борьбу), который завершается деструктивным разрушением данного качества и появлением нового за счет сохранившейся в столкновении одной из противоположностей.

В сущности своей отчуждение деструктивно, оно препятствует реализации закономерно-необходимого, противодействует становлению целостности и разрушает ее. Отчуждение антагонистично и представляет собой **сущностный конфликт**. Интенсивность, степень этого конфликта может быть различной. Поэтому целесообразно в общесоциальном и моральном аспектах исследовать различную меру деструкции сущности: от несущественных отклонений до явной, социальной, моральной патологии.

Проблема социальной деформации, социальных и моральных отклонений довольно полно представлена в исследованиях 80-х гг.<sup>7</sup> Но остается теоретически и методологически необоснованной проблема уровней, степеней деформации и отклонения, недостаточно активно разворачивается изучение сущности и видов «социальной патологии», «моралепатии». Представляет интерес, в связи с этим, раздел коллективной монографии «Диалектика и этика», написанный Л. М. Вайсбергом. Автор справедливо отмечает: «Понятие социальной патологии, затрагивающее фундаментальные основы организации жизни общества наряду с понятиями права, нравственности, морали, социального

отклонения, входит в ансамбль категорий, отражающих диалектику родовой сущности и существования человека»<sup>8</sup>. «Если смысл человеческой истории — «развитие богатства человеческой природы как самоцель»<sup>9</sup>, то к социальной патологии относительно в принципе все то, что посягает на свободное развитие человека как субъекта предметной деятельности — самодеятельного субъекта... Социальная патология чужда, противна человеческой сущности — человечности»<sup>10</sup>.

Предельными формами социальной патологии выступают: нарушение меры индивидуального или группового обособления (эскапизм, тунейдство, квиетизм и т. п.), общеуголовная преступность, пьянство, наркомания, самоубийства и т. д.

Отчуждение, в многообразии видов и уровней проявления, выступает основой социальной патологии. Отчуждение чревато патологичностью, в деструктивной сущности своей — безнравственно: «Мы хотели **члена** общества, и мы сделали **орудие** последнего, мы хотели свободного **сотрудника** для нашего великого плана, и мы делаем **подлежащий принуждению, страдающий инструмент** последнего, нашим установлением мы убиваем в нем человека, поскольку это от нас зависит, и совершаем преступление перед ним и перед обществом»<sup>11</sup>.

Отчуждение как сущностный конфликт может быть внутри какого-либо процесса или явления или характеризовать взаимосвязь каких-либо явлений и процессов. Исходя из этого следует выделять **внеморальные и внутриморальные истоки отчуждения**. Наличие этих истоков объясняется тем, что мораль, универсально пронизывая все сферы общественной и индивидуальной жизнедеятельности, оказывается связанной и зависимой от многочисленных социальных и психологических феноменов. Контакт морали с этими феноменами специфичен, определяется, как правило, особым противоречием, существующим для связи морали именно с данным явлением. Это «пограничные», или «контактные», противоречия обладают морально-отчуждающими свойствами. Можно предположить наличие таких морально-отчуждающих свойств в контакте морали с экономикой, политикой, правом, религией, искусством и т. д. Конкретизация таких контактных противоречий еще довольно гипотетична, но как основа для дальнейших исследований и уточнений приемлема.

Для взаимодействия морали и экономики характерно **противоречие личного и общественного блага**, выраженное в основном моральном отношении, которое предписывает относиться к общественному благу как к высшей цели, а к личному благу — как к конечной цели. Сфера экономики есть неперемное условие удовлетворения материальных потребностей человека, залог его материального блага, необходимая база приобщения к благам духовным. Противоречие общественного и личного блага предполагает приоритет общественного как средства достижения конечной цели — блага каждого конкретного человека. Это



— в идеале. В реальности не всякий конкретный уровень развития экономики, материального благосостояния личности и общества способствует гуманизации человеческих отношений, стимулирует нравственность, а не испытывает ее постоянно на прочность.

Одним из универсальных морально-отчуждающих свойств социалистической экономики является объективное **противоречие равенства и неравенства**: абстрактное равенство всех членов общества по отношению к средствам производства и конкретное неравенство при распределении совокупного общественного продукта.

Это противоречие обусловлено общественной собственностью на средства производства, с одной стороны, и законом распределения по труду — с другой.

Морально-отчуждающее действие отмеченного противоречия усугубляется **противоречием непосредственного и опосредованного** отношения к средствам производства, к собственности. Необходимо чувство хозяина остается нередко лишь на уровне должного по причине реального отчуждения от общественной собственности, реального невладения ею. Конечные целостные результаты труда, в силу его разделения и чрезвычайной специализации, также не даны производителю непосредственно. Наибольшая трудность в формировании нравственно-экономической культуры труженика состоит в необходимости достижения диалектического единства равного и неравного, конкретного и абстрактного, непосредственного и опосредованного отношения к собственности, к произведенным благам. Но одних разъяснений и призывов, просветительской работы в данной ситуации абсолютно недостаточно.

Ситуация в современной экономике такова, что она объективно должна стимулировать отношение к труду как к ценности, а не сводить труд только к добыванию средств к существованию. Морально-отчуждающее свойство экономики состоит в вытеснении бескорыстия как важнейшего морального мотива человеческих поступков, в закреплении сугубо утилитарной мотиваций отношения к труду, порождающей инфантилизм, потребительство, стяжательство, взяточничество, нередко выводящих деятельность субъекта за пределы моральной оценки, моральной регуляции в сферу правовых санкций. Нарушение законов экономической справедливости порождает моральный нигилизм и скептицизм, неверие в возможность совершенного общества и человека, отрицание их возможной гармонии.

В то же время проявляется абсолютизация экономических, материальных способов предотвращения аморализма. В материальном благополучии усматривается панацея от морального зла. В данном случае игнорируется относительная самостоятельность и независимость морали от экономики, способность морали к возвышению личности, к формированию ее духовной авто-

номии, игнорируется иммунитет морали по отношению к материально-экономическим основам отчуждения.

Специфическим контактным противоречием морали и политики являются, вероятно, противоречие **общечеловеческого и классового**. Распространенным является мнение о сущности несовместимости морали и политики, об их конфликтном взаимодействии. Поэтому морально-отчуждающий потенциал политики велик. Проблема эта чрезвычайно многогранна, она включает в себя и проблему диалектики целей и средств, соотношение морали насилия и ненасилия, сущности и границ абстрактного гуманизма, этики политических конфликтов и политических компромиссов, проблему нравственной индивидуальности политических деятелей, творческого и деструктивного в классовом и общечеловеческом и многие другие.

Универсальной в морально-отчуждающем аспекте является проблема политизации морали, использования ее общечеловеческой сущности в классовых интересах. Политическое и моральное лицемерие выступает в данном случае как показатель этого отчуждения. Предельного уровня морально-политического лицемерия и демагогии достигли в политической истории советского общества, ибо никогда в истории общества интересы одного класса не пропагандировались и практически не реализовывались в таком противоречии идеала и действительности, провозглашаемых целей и применяемых средств, в такой конфронтации декларируемого гуманизма и реальной бесчеловечности. Насильственное осчастливливание миллионов людей породило такую степень социальной патологии, отчуждения, такую девальвацию моральных ценностей, которые поставили творцов истории на грань человеческого в человеке, потребовали предельного напряжения сущностных сил для самосохранения.

И тем не менее важным в соотношении морали и политики выступит вопрос о моральном праве осуждать или оправдывать политическую историю. Проповедовавшиеся ранее идеи классовой непримиримости, ненависти и вражды с неменьшей уничтожающей силой обрушились на проповедников этих идей. Современные критики озлобленно и враждебно осуждают идеи и практику ненависти и вражды.

Велика ответственность взявших на себя смелость и труд проложить в теории и на практике путь к неведомому обществу. Казнить их или миловать, осудить или понять? Каковы нравственные основы и критерии исторического суда? Вот важные вопросы, на которые предстоит ответить политической этике, понимающей и справедливой, очищающей и возвышающей, гуманной.

В общечеловеческом — основа единения морали и политики, проявления их жизнеутверждающих функций. «Всечеловеческое дело потому и есть всечеловеческое, что оно может все совместить и ничего не исключает, кроме злобы и греха»<sup>12</sup>. Следует не просто верить в Истину, Добро и Красоту, в их спасительную

силу, но и понять всечеловеческую природу «злости и греха» и не умножать иллюзий о возможности их спонтанного исчезновения, вытеснения Добром. Зло в человеке и обществе не исключение, оно закономерно, агрессивное, разрушительно. Его надо знать доподлинно, чтобы борьба за Добро не умножала Зла, чтобы уметь преодолевать Зло достойным человека образом: «Мир не должен быть спасен насильно»<sup>13</sup>.

Контактное противоречие морали и права раскрывается в диалектике **необходимости — произвола — свободы**, определяющей выживание и функционирование социальной системы: «право как социальный феномен заключает в себе громадный нравственный заряд: внося в общественные отношения регулярность, стабильность, организованность, оно умеряет действие социальной стихии, ограждает человека от произвола, защищает его права, помогает ему в борьбе за свое человеческое достоинство, истину, справедливость»<sup>14</sup>.

Но гуманистическая перспектива права всегда ограничена его классово-защитной функцией. Оно всегда направлено на защиту и апологию конкретно-исторических классовых систем, на сохранение их устойчивости, категорично задает границы дозволенного и недозволенного, праву присущи «стандартизация, стереотипизация, шаблонирование поведения»<sup>15</sup>. Право в сущности своей патологично, ибо основано на принуждении и наказании. Оно необходимо несет отчуждение, ибо «...наказание, принуждение противоречат человеческому образу действий»<sup>16</sup>. Но принуждение это в условиях несовершенных общественных отношений является закономерным и морально оправданным.

Право является морально-ценным настолько, насколько гарантирует защищенность субъекта от чьего-либо произвола. Оно стимулирует рациональное нравственное поведение, обеспечивает необходимый минимум существования. Моральные потенции права существенны, ибо оно все более становится международным, нарастают общечеловеческие функции права. В этом качестве право выступает как минимум моральности, как его необходимая предпосылка.

Ограниченные размеры статьи не позволяют остановиться на других неморальных истоках отчуждения, на рассмотрении других контактных противоречий морали, хотя они, на наш взгляд, безусловно могут и должны быть выделены и исследованы. Так в основе взаимодействия морали и религии лежит, вероятно, **противоречие автономии и гетерономии** человеческого духа, контактным противоречием морали и искусства можно предположить **противоречие содержания и формы** универсально-духовной гармонизации человека и мира.

Развертывание неморальных истоков морального отчуждения связано с внутриморальными противоречиями. Традиционно к таким противоречиям относят противоречия личного и общественного, сущего и должного, должного и ценного, должного и

желаемого, внутреннего и внешнего, добра и зла и другие. Проблема специфики моральных противоречий чрезвычайно слабо изучена, ибо в состоянии становления находится более общая проблема специфики морали. Дискутируется противоречие морали и нравственности. Оно, вероятно, может быть принято за исходное внутриморальное противоречие.

Соотношение морали и нравственности может быть представлено как диалектика существования и сущности этого феномена, как неподлинное, ограниченное и подлинное, беспрдельное бытие: **«Нравственность** связана с потенциальной универсальностью человека как трансцендирующего бесконечного существа, и потому ее принципы безусловны, безоговорочны и всеобщы.

**Мораль** связана с актуальной ограниченностью человека как члена той или иной социальной группы в их наличном бытии и представляет собой конечную систему норм и правил. Она есть нравственность, приспособленная к сохранению данного социального организма»<sup>17</sup>.

В качестве универсальной всеобщей формы разрешения противоречия морали и нравственности может быть представлен **этос**, который, по мнению Евы Анчел, надстраивается над моралью и нравственностью и имеет следующие функции: 1) напоминает каждому традицию общности; 2) концентрирует в себе такие нравственные начала, которые не проявляются в повседневной жизни; 3) проявляет себя в особых исторических ситуациях, когда под угрозой оказываются важнейшие гуманистические принципы бытия человека, существования общечеловеческого; 4) стремится преодолеть то, что исторически разъединяет людей; 5) утверждает приоритет общечеловеческих ценностей над интересами того или иного класса<sup>18</sup>.

Итак, **этос**, понимаемый как общечеловеческий универсум, как снятие противоречия морали и нравственности, сам должен быть осмыслен через новое противоречие Всеобщности и Единства.

Принадлежность человека к любой общности предполагает определенную меру самоограничения, самоотказа, самоотчуждения, ибо жить в обществе и быть свободным от общества нельзя (В. И. Ленин), ибо даже два человека не могут взаимно существовать, чтобы не поступиться чем-либо из своей автономии (К. Маркс). Поэтому, по принуждению или добровольно, первоначально — из нужды и эгоизма, вступает человек в общественную связь с другим человеком. Диалектика этой общественной связи такова, что единение с Другим требует определенного самоотречения, выхода за пределы своей конкретно-телесной ограниченности, за пределы единичности. Стремление к общности с Другим, Другими необходимо предполагает самоотрицание. Чем выше степень общности (в идеале — всеобщности), тем интенсивнее самоотрицание. Самоотрицание как основа общест-

венной связи есть одновременно полагание себя в Другом и отрицание в себе и для себя. Эта взаимная абсолютная отрицательность выступает как парадоксальная, но закономерная основа всеобщности. Именно поэтому правомерен вопрос: не является ли отчуждение атрибутом человеческого события, атрибутом социальности?

Тогда как быть с так часто повторяемой сегодня идеей человека как высшей ценности, самоценности, самодостаточности? Как сочетаются эти идеи с идеями необходимого стремления к всеобщему единению, Всеединству? Следующий правомерный вопрос: «не является ли сущностью человека само непрерывное отрицание пределов уже достигнутого и утвержденного бытия? Если голое отрицание достигнутого объявить сущностью человека, то мы не сможем опознать человека в его многообразных позитивных проявлениях, в то время как категория сущности призвана не раздроблять все это позитивное многообразие, а объяснить, каким образом столь многообразное позитивное содержание объединяет одно и то же существо, имя которому — человек»<sup>19</sup>.

Иными словами, следует уточнять наши представления об отчуждении как специфическом виде отрицания — отрицания ценности. Специфику же ценности усматривать в распрямлении человеческих смыслов созданной человеком и окружающей человека ценностной предметности. Тогда отрицательность как субстанция Всеобщего не тождественна отчуждению и является не разрушающей, а созидющей человека силой. Это убедительно показывает К. Маркс, описывая творческое взаимодействие людей, свободных от отчуждения: «Предположим, — пишет он, — что мы производили бы как люди. В таком случае каждый из нас в процессе своего производства двойным образом утверждал бы самого себя и другого: 1) Я в моем производстве опредмечивал бы мою индивидуальность, ее своеобразие, и потому во время деятельности я наслаждался бы индивидуальным проявлением жизни, а в созерцании от произведенного предмета испытывал бы индивидуальную радость от сознания того, что моя личность выступает как предметная, чувственно созерцаемая и потому находящаяся вне всяких сомнений сила. 2) В твоём пользовании моим продуктом или твоём потреблении его я бы непосредственно испытывал сознание того, что моим трудом удовлетворена человеческая потребность, следовательно, опредмечена человеческая сущность и что поэтому создан предмет, соответствующий потребности другого человеческого существа. 3) Я был бы для тебя посредником между тобой и родом и создавался бы и воспринимался бы тобою как дополнение твоей собственной сущности, как неотъемлемая часть тебя самого, — и тем самым я сознавал бы самого себя утвержденным в твоём мышлении и в твоей любви. 4) В моем индивидуальном проявлении жизни я непосредственно сознавал бы твоё жизненное

проявление, и следовательно, в моей индивидуальной деятельности я непосредственно утверждал бы и осуществлял бы мою истинную сущность, мою человеческую, мою общественную сущность»<sup>20</sup>.

Закономерное единение Я и Другого, Я и Других во всеобщей связи определяет человеческое Всеединство: «Общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное общество. Нравственно-историческая задача состоит не в создании, а в сознании личностно-общественной солидарности, в превращении ее из невольной в вольную так, чтобы каждый понимал, принимал и исполнял общее дело как свое собственное»<sup>21</sup>.

Таким образом, Всеобщность обуславливает Всеединство не как отчуждаемая индивидуальность, а как открытая социальности индивидуальность, гармония социального и индивидуального. Своеобразие этой гармонии не в отказе от индивидуальности, не в ее жертве, растворении. Гармонию Всеединства следует понимать как концентрацию в каждом индивиде всеобщего, усвоение и развертывание подлинной человеческой сущности. Гармония Всеединства есть гармония универсальной всечеловеческой Духовности.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Отчуждение // Филос. энцикл. М., 1967. Т. 4. С. 189.
- 2 Мораль: сознание и поведение. М., 1986. С. 13.
- 3 Там же. С. 17.
- 4 См.: Харин Ю. А. Диалектика социального отрицания. Минск, 1972; Зеленков А. И. Принцип отрицания в философии и науке. Минск, 1981.
- 5 Ленин В. И. Поли. собр. соч. Т. 29. С. 207.
- 6 Харин Ю. А. Диалектика социального отрицания. С. 59.
- 7 См.: Бачинин В. А. Мещанство как социально-нравственная проблема. М., 1982; Блюмкин В. А. Бюрократизм: социально-нравственные аспекты. М., 1990; Вайсберг Л. М. Принцип конкретности в изучении социальной патологии // Диалектика и этика. Алма-Ата, 1983; Гудилина Э. Б. Борьба с нравственными пороками и позиция личности. М., 1985; Киселев В. П. О проявлениях протекционизма и борьбе с ними. М., 1982; Кудрявцев В. И. Механизмы социальной деформации // Вопр. философии. 1989. № 11; Мораль потребления: истоки, проявления, критика. М., 1985; Скрипник А. П. О некоторых особенностях моральной деградации личности // Филос. науки. 1985. № 6; Он же. Нравственные отклонения и пути их преодоления. М., 1986; Эйнгорн Н. К. Противоречия социалистической морали // Противоречия социалистического общества как источник его развития. Свердловск, 1988.
- 8 Вайсберг Л. М. Принцип конкретности в изучении социальной патологии. С. 53.
- 9 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 26. С. 123.
- 10 Вайсберг Л. М. Принцип конкретности... С. 52.
- 11 Фихте И. Г. О назначении ученого. М., 1935. С. 96.
- 12 Соловьев В. С. Три речи в память Ф. Достоевского. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 307.
- 13 Там же. С. 306.

- 14 Вайсберг Л. М. Принцип конкретности... С. 56.
- 15 Там же. С. 55.
- 16 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 197.
- 17 Арсеньев А. С. Проблема цели в воспитании и образовании: Научное образование и нравственное воспитание // Философско-психологические проблемы развития образования. М., 1981. С. 78.
- 18 См.: Анчел Е. Этос и история. М., 1988.
- 19 Бакрадзе А. Т. Идеал человечности и ценность человеческой жизни // Филос. и социол. мысль. 1989. № 2. С. 21.
- 20 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 32. С. 36.
- 21 Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 65.

**А. Б. ФРАНЦ**

Институт философии и права  
УО АН СССР

## **СТРУКТУРА МОРАЛЬНОГО ОТЧУЖДЕНИЯ** **(Блеск и нищета моралистики)**

Стремление к «общности», «консолидации», «сборности», «единству» и т. д. как к высшей ценности — вот тот знаменатель, который объединяет морализирующие по поводу сегодняшних перестроечных процессов стороны, позиции, точки зрения. И это не случайно, ибо «общность», а еще лучше «всеобщность», есть та модальность, которая конституирует мораль как таковую. Мораль есть попытка мыслить себе свою деятельность в терминах «всеобщего», «общечеловеческого», и, если это невозможно, в терминах принадлежности некоторой ограниченной, но все же **общности**.

Заметим, впрочем, что европейская история XVIII-XIX столетий вполне недвусмысленно показала катастрофичность «всеобщего» как смыслообразующей модели, а так же и нищету моральных аргументов, построенных на этом внешне столь привлекательном базисе. Моральную историю «общего», «всеобщего» мы бы хотели уточнить.

### **I. Становление формально всеобщего и проблема морального отчуждения**

«Поступай так, чтобы максима твоей воли могла также стать и принципом всеобщего законодательства». Формулируя этот категорический императив, Кант тем самым помещал человека в некую предельно широкую общность — общность разумных существ. Однако уже Ницше показал несостоятельность кантовских упований.

«...Мы — последние европейцы с чистой совестью... Ах! если бы вы знали, как скоро, как неожиданно скоро будет по-иному»<sup>1</sup>. Эти слова, написанные Ницше в XIX в., чрезвычайно точно от-

ражают моральную ситуацию европейской (т.е. буржуазной) цивилизации в послекантовскую эпоху. И ситуация эта называется **моральным отчуждением**.

Действительно, девизом философии и этики Просвещения стало утверждение, что **человек по природе добр**. Отбросить негативное влияние социальной среды — и здоровая человеческая интуиция подскажет ему, что такое хорошо, и что такое плохо. Человек, если ему не мешать несправедливыми социальными установлениями, вполне способен жить в ладу со своей совестью, т.е. с голосом своей всеобщей сущности. И, в общем, такое мироощущение вполне соответствовало моменту исторического становления идеала эпохи.

Однако развитие этической мысли от концепции Просвещения к Канту имело своим лейтмотивом одну фундаментальную проблему: невозможность **содержательного** определения всеобщей человеческой сущности, представленной человеку в виде **добра**. И безупречная логика еще кантовского анализа привела к выводу, во-первых, о **сверхчувственности** добра, и, наконец, к утверждению о том, что мысль о сверхчувственном царстве разума есть лишь **негативная** мысль по отношению к чувственно воспринимаемому миру.

Так был сделан первый теоретический шаг в сторону осмысления **морального отчуждения**. Вынесение всеобщей сущности в мир сверхчувственного и осмысление ее в негативном отношении с чувственным миром человека. Разумеется, с позиции людей высокой культуры, непосредственно ощущающих свою всеобщность в содеянном ими — скажем, Гете, Шиллера, — кантовские идеи могут показаться уродливыми, даже смешными. Кому неизвестна шиллеровская эпиграмма:

**С о м н е н и я   с о в е с т и**

Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность.

Вот и гложет вопрос: вправду ли правственен я?

**Р е ш е н и е**

Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье

И с отвращеньем в душе делаю, что требует долг<sup>2</sup>.

Однако в действительности смешного здесь весьма мало, ибо Кант в своей теории представляет логически следующую ступень развития всеобщего идеала — начало отчуждения всеобщего. Именно здесь, где начинается раздвоенность человеческого духа, возникает феномен совести. Собственно, совесть и есть не что иное, как осознание различия **должного**, представляющего мне мою всеобщую сущность, и **желаемого**, манифестирующего мне мою уже потерявшую всеобщность чувственность. И кантовский долг ради долга — это последняя попытка удержаться в сфере уже ставшего **чуждым всеобщего**.

Итак, Кант заложил первый камень в осознание происходящего отчуждения всеобщего от смысловой мотивации деятельности обособленного индивида. Но у него сделан лишь первый шаг — вынесение всеобщего в сферу сверхчувственного. Сле-



дующий шаг — осмысление **противоположности** всеобщего эмпирически желаемому можно связать с именем незаслуженно забытого у нас маркиза де Сада.

Если категорический императив Канта в реальной практике оборачивается требованием «с отвращением в душе делать, что требует долг», то де Сад переворачивает эту формулу. Теперь она выглядит следующим образом: мое подлинное, мое истинное желание, манифестирующее мою человеческую сущность, заключается как раз в том, что отвратительно с точки зрения **должного**. И если Кант просто разделяет **добро и счастье**, то де Сад делает следующий шаг: формулирует **идею счастья во зле**. Его «Философия в будуаре» может, вероятно, считаться поворотным пунктом в развитии европейской этической мысли. Ибо она направляет нас на исследование процессов смыслообразования **морально отчужденного** индивида. Индивида, для которого **всеобщее** представлено в своем подлинном виде — как субстанция всеобщей **отрицательности**<sup>3</sup>.

Заметим, впрочем, что все это ни в малейшей мере не является пустыми упражнениями праздного литератора. Ибо здесь зафиксировано появление нового по сравнению с эпохой Просвещения психологического типа человека. Человека с «нечистой совестью». В девятнадцатом веке, вероятно, никто из крупных литераторов не минул этой темы. Постоянное «двойничество» у Достоевского, его «современный нервный человек», который хочет того, чего как будто бы и не хочет.

А «Цветы зла» Шарля Бодлера! «О, боже, дай мне сил глядеть без омерзенья На сердца моего и плоти наготу!»<sup>4</sup>. Так мог сказать лишь человек, уже не принадлежавший к «последним европейцам с чистой совестью».

Упорен в нас порок, раскаянье — притворно;

За все сторицею себе воздать спеша,

Опять путем греха смеясь скользит душа,

Слезами трусости омыв свой путь позорный<sup>5</sup>.

И если, как полагал Ницше, задача новых философов, появляющихся в это время, — «быть нечистой совестью своего времени», то эту же ношу взваливают на себя и новые художники. Счастье во зле — этический аспект отчуждения; эстетизация безобразного — эстетический. Но одна суть: желание **Другого**, противоположного, не того, что самим признается должным и даже естественным. «До сих пор, — пишет по этому поводу Ницше, — дозволялось только искать красоты в **морально-хорошем**, — вполне понятная причина, почему приходилось находить так мало и искать так много воображаемой красоты без плоти и костей. У злых есть сотни видов счастья, о которых добродетельные не имеют никакого представления, — так же есть у них сотни видов красоты, из которых многие еще не открыты»<sup>7</sup>.

«Величье низкое, божественная грязь», — сводит в одну фразу новоявленные эстетические и моральные перевертыши

III. Бодлер<sup>8</sup>. А что мы находим в его «Гимне красоте», той самой Красоте из гуманистической троицы «Истины, Добра и Красоты»?

С усмешкой гордо идешь по трупам ты,  
Алмазы ужаса струят твой блеск жестокий,  
Ты попишешь с гордостью преступные мечты  
На животе своем как звонкие брелоки<sup>9</sup>.

Итак, привлекательность зла, так же как и привлекательность безобразного, говорят о возникновении нового психологического типа человека. Это человек, который сознательно или бессознательно рассматривает, чувствует, ощущает в качестве своего **подлинного**, своей сущности — **Другое**, отрицательное по сравнению с тем, что сам же признает как «полезное», «красивое», «доброе», «нормальное», «естественное» и т.д. Это человек, сознательно или нет познавший «губительную, изнуряющую власть греха»<sup>10</sup>.

В этой связи весьма показательной выглядит реакция известного западногерманского философа Никласа Лумана на этическую концепцию Эмиля Дюркгейма. Как известно, пафос идей последнего заключался в выведении моральных требований из системы взаимодействия людей, структуры их разделения труда и т.д., т.е. из структуры социального действия. Но, как с полным основанием замечает Н. Луман, выведение морального требования из необходимости солидарности и сотрудничества людей явно недостаточно, ибо вскрывает лишь поверхностный, нормативный уровень морального требования, в то время, как «привлекательные свойства зла не нашли места в теории Дюркгейма»<sup>11</sup>. А ведь именно исследование «привлекательных свойств зла» составляет следующий шаг исследования морального смыслообразования после рассмотрения поверхностной нормативной смысловой структуры.

Итак, разорванность смысловой ткани морального сознания, возникновение **двойственной** структуры смысла, где «глубинный» смысловой ряд оказывается в прямой противоположности «поверхностному», — вот та психологическая реальность, которая пришла вместе с новым психологическим типом человека в XIX в. — человека с «нечистой совестью». Можно осознать эту разорванность в различных мифологемах: Оно и Супер-Эго (Фрейд), Эрос и Танатос (Маркузе), творчество и деструктивность (Фромм). Но суть одна — это признание разорванности человека в координатах зла и добра, невыносимости «добра» и привлекательности «зла».

Именно этот психологический тип человека, став достаточно массовым в среде средней буржуазии, стал почвой, на которой вырос психоанализ. Вспомним, с чего начинал Фрейд! С исследования истерии. И, как известно, его первая гипотеза, объясняющая истерию, состояла в следующем: женщины, страдающие истерией, в детстве перенесли тяжелую половую травму, связанную с насилием со стороны отца. В дальнейшем воспомин-

нание об этом было вытеснено, что и создало потенциал нервного напряжения, вылившийся в истерию. Поэтому лечение должно состоять в следующем: помочь пациентке «проговорить» это воспоминание, с тем чтобы вывести трагический эпизод из подсознания в сознание и таким образом ликвидировать источник опасного напряжения между сознанием и бессознательным.

Тем не менее в ходе проверки этой гипотезы возникла парадоксальная ситуация: практически все пациентки начали в ходе лечения «признаваться» в существовании такого травматического опыта. Казалось бы, успех налицо. Однако выясняется, что большинство такого рода признаний просто не соответствуют истине, являются выдумкой. И возникает вопрос: что заставляет пациенток признаваться в несуществующем?

С одной стороны, гипотеза Фрейда оказывается фактически неверной, с другой стороны, признания налицо. И более того, такого рода признания, как оказалось, несут с собой ожидаемый Фрейдом терапевтический эффект в клинической практике венского психиатра, снимают остроту невроза. В чем здесь дело?

Можно предположить, что основание невроза лежало не в том или ином конкретном опыте, как предполагал это Фрейд, но в самой форме мироощущения, задаваемой всей совокупностью человеческого бытия, его структурой прежде всего. А если основание невроза лежит в форме мироощущения (т. е. лакановский вариант бессознательного), то вывести его в план сознания — значит дать этой форме некоторое подходящее содержание. Этим содержанием и являлась фрейдовская мифологема «быть изнасилованной отцом», которая как нельзя лучше подошла к **форме** мирочувствования, проявляющейся в истерии.

Попытаемся проанализировать фрейдовскую мифологию.

1. Отец — это тот, кого любишь, испытываешь влечение (что в дальнейшем воплотится в концепцию эдипова комплекса).

2. Вместе с тем он является источником страдания.

3. Но, как оказывается, — и в этом невозможно признаться — такое страдание имеет в себе нечто магнетическое, «преступно-притягательное».

То есть Фрейд здесь создает колоссальное столкновение противоположностей: окрашенность «добра» (Отец) в цвета насилия, прорастание «зла» сквозь «добро»; и в то же время притягательность зла, потаенное даже от самого себя его приятие.

Именно такая **моральная установка** постпросвещенческого человека и явилась объектом психоанализа с его самыми различными мифологемами (не обязательно, кстати, сексуальными). Садо-мазохистский комплекс, описываемый в той или иной степени в различных версиях психоанализа, оказывается не **чем-то существующим независимо от моральных установок «нового человека», но их непосредственным продолжением, дове-**

дением до логического завершения потенциала отчуждения, заданного идеальной структурой моральной установки.

И если мазохистскую компоненту садо-мазохистского комплекса достаточно ярко представляют фрейдовские исследования истерики, то садистская составляющая прекрасно описана Фроммом в «Анатомии человеческой деструктивности», более ранних работах.

Интерес к садизму возникает у него при исследовании человеческой потребности в «трансценденции», то есть в выходе за пределы ограниченного, **обособленного** существования. Не будет, вероятно, натяжкой рассматривать эту потребность в «трансценденции», т.е. потребность в прорыве к своему всеобщему как **моральную** потребность. Но каковы пути ее удовлетворения?

Фромм видит два. «Творчество и разрушение, любовь и ненависть — пишет он, — это не два существующих независимо инстинкта. Оба они являются ответами на одну и ту же потребность в трансценденции, и воля к разрушению должна возникнуть тогда, когда стремление к творчеству не может быть удовлетворено...»<sup>12</sup> Итак, проявление второго, негативного плана человеческих смыслов, «воля к разрушению» в качестве «подлинной сущности» человека возникает постольку, поскольку человек отчужден от творчества собственной жизни, что в общем является «нормальным» состоянием среднего человека.

Иначе говоря, сферой «подлинного» человеческого бытия во фроммовском анализе оказывается сфера «расчеловечивания человека», сфера уничтожения его как человека. Не случайно, создавая свою анатомию человеческой деструктивности, Фромм замечает, что именно садизм «создает иллюзию трансцендирования, выхода за пределы человеческого существования». Почему? Да потому, что «ядро садизма, общее всем его проявлениям, — страсть к абсолютному и неограниченному контролю над живым существом... Личность, обладающая абсолютным контролем над живым существом, превращает его в свою вещь, свою собственность, тогда как сама становится его **богом** (выделено мной. — А. Ф.)»<sup>13</sup>.

Отсюда нетрудно сделать вывод, что прорваться к всеобщему, стать **Богом** в разобщенном мире возможно (исключая сферу подлинного творчества) только одним способом — через растаптывание и уничтожение всего, что составляет реальность человеческого бытия. Стать **Богом** оказывается возможным лишь через уничтожение человека.

Понятно, что такого рода реализация «глубинной сущности» — явление экстремальное. Хотя не такое уж и редкое, как показывает взрыв так называемой «безмотивной преступности», связанной с особой жестокостью и садизмом. Вместе с тем кто из нас не сталкивался с постоянным, зачастую неосознанным, проявлением «бытового», если так можно выразиться, садизма.

Стремление возвыситься за счет унижения ближнего своего — простейшее проявление обыденного садизма. Но возможна ли для отчужденного индивида иная форма моральной самоорганизации? С пронизательностью истинного психолога и блеском филолога эту особенность морального смыслообразования отчужденного индивида отметил Ницше. Приведем соответствующий фрагмент полностью: **«Возвыситься над своей ничтожностью»**. — Вот мои гордые друзья, которые, с целью восстановить чувство своего достоинства и важности, постоянно нуждаются в других, над которыми они могли бы проявлять свою власть и силу, — именно в таких, бессилие и трусость которых позволяют, чтобы кто-нибудь безнаказанно выделялся перед ними важные и гневные жесты: следовательно, им нужна ничтожная среда, для того чтобы на минуту возвыситься над своей собственной ничтожностью! Для этого одному нужна собака, другому — друг, третьему — жена, четвертому — партия, пятому (но это очень редко) — целое поколение людей»<sup>14</sup>.

Впрочем, как и большинство наблюдений Ницше, это не столько констатация смысловых структур его современников — «последних европейцев с чистой совестью», сколько **предвидение** тех тенденций морального смыслообразования, которые проявятся полностью лишь в двадцатом веке. Тенденции же эти можно охарактеризовать так: становление **авторитарной личности** и, соответственно, авторитарной морали со своими собственными механизмами морального смыслообразования.

Анализу этой модели морального смыслообразования и посвящен следующий фрагмент нашего исследования.

## **2. Отчуждение власти и авторитарная личность. Структуры смыслообразования**

Итак, в предшествующих фрагментах нашего исследования мы попытались проанализировать процессы становления всеобщего в **идеальных структурах** практической деятельности индивида индустриального общества. Поэтому предметом нашего анализа стали **отношения представленности, репрезентации**, или рефлексивные отношения, свойственные рассматриваемым структурам. И то «всеобщее», которое возникает в данных отношениях, при дальнейшем анализе стало фигурировать у нас как «чистая отрицательность», как имманентно-негативный глубинный план смысла. Или — в этическом преломлении — как **зло**, выступающее в виде «глубинной сущности» сознательных позитивных импульсов смысла.

А если это так, то до сих пор мы имели дело со «всеобщим» как характеристикой **идеальной формы** человеческой деятельности. И тот психологический тип личности — человека с «двойным дном», — который мы попытались обрисовать выше, **обязан своим возникновением становлению идеально-всеобщего**.

И если бы процессы становления всеобщего ограничивались

лишь **идеальной формой** деятельности, то, вероятно, описанный выше тип личности — колеблющейся, разорванной в самой себе, испытывающей влечение к тому, что в то же время и противно самому себе, — был бы сегодня господствующим типом. Однако этого не произошло; указанная разорванность остается, как правило, в сфере бессознательного и ее рационализация осуществляется далеко не всегда. Это говорит о том, что возник некий стабилизирующий фактор, не дающий внутреннему конфликту превратиться в личностную катастрофу.

Этим фактором стала **авторизация сознания**, связанная с процессами становления всеобщего не только как характеристики идеальной формы деятельности, но и как характеристики **реальной формы** деятельности. Именно «обобществление» реальной формы деятельности и станет поэтому предметом нашего дальнейшего анализа.

1. Отчуждение власти как **реальность** формально-всеобщего.

Итак, в данном фрагменте мы должны будем рассмотреть, как возникает «обобществление» **реальной формы** человеческой деятельности, т.е. осуществляется становление **реально-всеобщего**. И, соответственно, исследовать, как изменяются в этой связи структуры морального смыслообразования. Это и окажется описанием становления **авторитарной морали**. Рассмотрим это чуть более подробно.

В интервью Мишеля Фуко журналу «Herodot» возник вопрос об особенностях Советского государства по сравнению с западными демократиями. Ответ Фуко на данный вопрос заслуживает самого пристального внимания. «В Советском обществе, — замечает он, — мы находим пример государственного аппарата, сменившего хозяев, но оставившего социальную иерархию, семейную жизнь, сексуальность, телесную жизнь более или менее такой же, каковой она является и в капиталистическом обществе. Не воображаете ли вы, что механизмы власти, осуществляющейся между техническими специалистами, мастерами и рабочими, сколь-нибудь существенно отличаются у нас здесь и в Советском Союзе?»<sup>15</sup>

В этом ответе для нас существенна не столько первая часть, касающаяся государственного аппарата, сколько вторая, где Фуко определяет «микрофизику власти» (его собственный термин) через отношения внутри индустриального предприятия. Действительно, для Фуко почвой, из которой вырастает власть, является не тот или иной государственный аппарат — это лишь вершина айсберга, — но само социальное действие. Власть пронизывает любое взаимодействие людей, «существует только в действии»<sup>16</sup>, и именно данные отношения внутри социального действия — отношения **доминирования** в рамках действия — мы станем здесь и в дальнейшем определять как **реальную социальную форму деятельности**, в отличие от **идеальной формы**, структуру которой мы анализировали выше.

Итак, мы приступаем к анализу того, как осуществляется становление **всеобщего в сфере реальной формы** человеческого действия. А для этого нам представляется необходимым обращение к соответствующим исследованиям М. Фуко, этого крупнейшего аналитика власти.

Как показывают его работы, посвященные становлению властных отношений Нового времени, «микрофизика власти», создаваемая в эту эпоху, может быть описана лишь в виде глубоко иерархизированных структур, аналогичных по своей форме отношениям доминирования внутри индустриального предприятия.

Поскольку для Фуко структура доминирования — это прежде всего форма организации жизни человеческого **тела**, а наука о власти — «политическая анатомия тела», то он обращается к возникающим на мануфактуре структурам пространственной индивидуации тела. «Прежде всего, — пишет он, — дисциплинирующие процессы возникают из распределения индивидов в пространстве»; причем речь у него идет о «спецификации места (места индивида. — А. Ф.), отличающегося от всех других и замкнутого на себя»<sup>17</sup>.

Вместе с тем он не ограничивается описанием возникающих властных структур внутри предприятия. В становящейся системе образования он точно так же обнаруживает иерархические структуры. «В XVIII веке, пишет он, — «разряд» (rank) становится ведущей формой распределения индивидов в образовательном процессе; разряды и ряды (rows and ranks) учеников в классе, коридоре, школьном дворе; разряд, приписываемый каждому ученику по выполнению каждой задачи, сдаче каждого экзамена; разряд, получаемый из недели в неделю, из месяца в месяц, из года в год...»<sup>18</sup>.

Наконец, в армии — этой квинтэссенции власти — точно так же возникают аналогичные структуры. Фуко относит начало этого процесса, впрочем, условно, к 1719 г. (для Франции), когда был издан указ о строительстве нескольких сот казарм для армии. Лишь теперь армия принимает привычный нам вид замкнутой на себя иерархии «в чистом виде».

Впрочем, генезис иерархических структур не ограничивается описанными блоками. Он пронизывает все и вся, вырастая из мелочей и проявляясь в мелочах, кажущихся совершенно случайными. Фуко пишет в этой связи: «Изобретение» новой политической анатомии не должно рассматриваться как некое внезапное, одномоментное, открытие. Это, скорее, множество часто мельчайших процессов, имеющих различный источник и разнообразное местоположение, эти процессы перекрывают, повторяют и порождают друг друга, дифференцируются друг относительно друга, в соответствии со своим назначением, конвергируются и постепенно создают прообраз **общего метода** (выделено нами, — А. Ф.)<sup>19</sup>.

Становление **общего метода** властных отношений внутри общества, лишь в конечном итоге реализующегося в особом аппарате власти, соответствующем этому методу, — вот тот предмет, ради осмысления которого мы обратились к идеям Мишеля Фуко. Ибо отчуждение власти, т. е. вырастание межличностной «микрофизики власти» до уровня «аппарата» власти, очищенного от всякой конкретики межличностных взаимодействий, — есть не что иное, как еще одна грань в **становлении всеобщего**. И, как мы попытаемся сейчас показать, эта ипостась всеобщего начинает играть определяющую роль в процессах морального смыслообразования XX столетия.

Теоретическое осмысление государства как **реальности** всеобщего — в философии далеко не новость. Начиная с идеологов «Общественного договора» и кончая Гегелем, эта идея получила самое всестороннее освещение. И дела не меняет тот факт, что в лице политического авторитета форму всеобщего получают **особенные интересы**. Мы ведь и ведем речь о **форме**. И если содержательно-всеобщее оказывается невозможно в разобщенном мире «предыстории человечества», то политическая власть государства оказывается реальностью **формально-всеобщего**, его чувственностью, его предметностью. Итак: «Классическая эпоха стала свидетельницей рождения великой милитаристско-политической стратегии, посредством которой нации противопоставили друг другу свою экономическую и демографическую мощь; но она кроме того явилась эпохой рождения детально разработанной... тактики, посредством которой осуществляется контроль за жизнью тела и силами индивида внутри государств... Военизированные учреждения, военизированная наука, военизированный субъект»<sup>20</sup>.

Разумеется, не следует понимать «военизированность» в буквальном смысле, как связь с военным делом. Речь, скорее, идет о типе властных отношений, имманентных возникающей политической организации буржуазного общества, наиболее наглядное представление о которых мы получаем на примере внутриармейской иерархии.

Какова же диалектика идеального и реального в структуре формально всеобщего? Или, иными словами, как видоизменяются структуры смыслообразования, свойственные вышеописанному психологическому типу личности, в процессе становления всеобщей политической структуры, структуры **реально-всеобщего**?

Чтобы ответить на этот вопрос, нам вновь придется обратиться к психоаналитической концепции Жака Лакана, ибо его учение о «нарциссической идентификации» (вернес, его версия этого учения) задает, на наш взгляд, ключ к решению поставленной проблемы. В чем суть концепции Ж. Лакана? Воспроизведем основные положения.

### 1. Бессознательное структурировано как язык.



2. Эта структура проявляет себя как надличностный субъект; «Я» же возникает как зеркальное отображение указанной структуры. Это «Я» обозначается Лаканом поэтому как «пассивное Я», «Moï» во французском языке.

3. Структура означающих оказывается для «Moï» «идеальным Я», подлинным субъектом, объектом по отношению к которому выступает «Moï».

4. Поскольку структура означающих субстантивируется в «чистую отрицательность», то «идеальное Я» оказывается Другим, тем, что изначально инаково по отношению ко мне.

5. Отношение «Moï» — Другой есть базисное внутриличностное отношение и может быть интерпретировано как чуждость «Я» самому себе.

6. Отношение «Moï» — Другой является **формальной** структурой «Я»; содержание же «Я» получает в отношении к другим индивидам, каждый из которых становится в таком случае «эго-идеалом». Собственно, термин «нарциссизм» и возникает постольку, поскольку речь идет о том, что отношение к «другим» становится средством самоидентификации «Я».

7. Отношение «Я» — «другие» оказывается в процессе идентификации зеркальным отображением отношения «Moï» — Другой. Иначе говоря, имманентная чуждость «Я» самому себе в процессе идентификации оборачивается имманентной чуждостью мне тех людей, в идентификации с которыми я осознаю сам себя как «Я». Отсюда имманентная агрессивность к другому индивиду, который оказывается для «Я» образом его собственного Другого<sup>21</sup>.

8. Агрессивно относясь к другим, индивид тем самым конституирует **чуждость-для-себя** тех антисмыслов, которые бессознательно фигурируют как собственной «подлинная сущность», или Другой. Ибо теперь, в **сознании** эта сущность фигурирует уже не как мое, но как **их** — тех «других», которые функционируют в качестве «эго-идеалов» и представляют в своей инаковости со мной моего Другого, мою чуждость самому себе.

Таким образом, мы видим, что в процессе нарциссической идентификации внутреннее противоречие «Я» оказывается как бы вынесенным вовне. И моя чуждость самому себе превращается здесь в мою агрессивность по отношению ко всем «другим» людям, представляющим мне моего Другого. В таком случае человек включается в «целый комплекс агрессивных поведений: от зависти и ревности, мании преследования... до **морального порицания** (выделено нами. — А. Ф.) себя или другого»<sup>22</sup>. Причем, о «себе» здесь можно говорить лишь постольку, поскольку подразумевается внешняя сторона моей субъективности — «роль», «маска» и т.д., подлежащая суду моего «Я». Что же касается морального порицания «других», то это ока-

зывается **основным моральным феноменом в процессе нарцисстической идентификации.**

Однако имманентная «моральная» агрессивность индивида, идентифицирующего себя с «другими» как представителями своего Другого, — это лишь одна сторона общей картины. Другая же сторона заключается в том, что «пассивное Я» («Moi») или субъект идентификации имеет, как мы помним, не только определение Другого, но и определение **«идеального Я»**, то есть, моей всеобщей сущности. Собственно, базисное внутриличностное противоречие и заключается в чуждости мне моей всеобщей сущности, она для меня Другая.

И если чуждость, инаковость «идеального Я» в процессе идентификации оборачивается моей бессознательной агрессивностью к «другим», то как идентифицируется второе определение «Moi» — быть всеобщей сущностью моего сознательного «Я»? Сам Лакан не ставит такого вопроса, насколько мы можем об этом судить. Однако его ставит сама история XX в. И сама же на него отвечает.

Власть, достигнувшая в своем отчуждении статуса **формально-всеобщего**, или, иными словами, **тоталитарная власть**, — вот наиболее адекватный предмет идентификации моей идеальной «всеобщей сущности». Тотальная власть как **реальность** формально-всеобщего оказывается предметом идентификации для моего «идеального Я», или **идеальности** формально-всеобщего.

Именно здесь находим мы предельные основания того глубоко личностного преклонения перед всепроникающей и всеобъемлющей властью, того мистического экстаза, который был пробужден в человеке двумя самыми чудовищными тоталитарными режимами XX в. — фашизмом и сталинизмом. Государственный тоталитаризм служит здесь той **реальной** формой, с которой идентифицируется **идеальная** форма моего «всеобщего Я».

Внутреннее противоречие «Я», задаваемое двумя его определениями — быть «всеобщей сущностью» и «быть Другим» — выносится таким образом вовне. И проявляется теперь в двух взаимосвязанных тенденциях: как «харизматизация» власти (Вебер), с одной стороны, и как имманентная агрессивность по отношению к «врагам» — с другой. При чем «врагом» может потенциально стать любой. Ибо важно наличие самой **фигуры** врага.

Более того, чем бесчеловечнее оказывается тоталитарный режим, чем меньше он склонен принимать во внимание хоть какие-то начала гуманности и т. д., тем «гармоничнее» сливаются в нем оба определения «идеального Я» — быть моей всеобщей сущностью и быть Другим. Чем страшнее насилие над самой человечностью, тем глубже оказывается власть бесчеловечного над самыми потаенными сущностями человеческой души. Очень

точно этот психологический факт отметил В. Гроссман: «Человеческая душа, ставшая на службу фашизму, — пишет он, — объявляет зловещее, несущее гибель рабство единственным и истинным добром. Не отказываясь от человеческих чувств, душа-предательница объявляет преступления, совершенные фашизмом, высшей формой гуманности, соглашается делить людей на чистых, достойных и нечистых, недостойных...»<sup>23</sup>.

Итак, «Я» оказывается освобожденным от внутреннего противоречия. Оно выносится вовне, выливаясь в обожествление власти и агрессивность к «врагам». Таким образом, на смену предсказанному Ницше и описанному крупнейшими художниками конца XIX — начала XX вв. психологическому типу человека с «нечистой совестью» приходит новый психологический тип: тип человека **без совести**. Ибо совесть есть прежде всего выражение внутреннего противоречия «Я». Но **авторитарная** личность выносит это противоречие вовне, и, таким образом, освобождается от него.

Нетрудно заметить, что процесс этот не делится на «капитализм» и «социализм». Однако вернемся к описанию некоторых психологических закономерностей смыслообразования авторитарной личности.

На уровне психологии мироосмысления авторитарная личность характеризуется тем, что в значительной степени теряет способность к осмыслению **реальных** взаимодействий в обществе. Она с неизбежностью должна погрузиться в мифологические сумерки **воображения**, перекраивающего мир в соответствии с логикой «нарцисстической идентификации», т. е. с логикой разделения мира на «сверх-Я» (власть) и Другой (враги). Как замечает в этой связи Э. Рэгланд-Салливан, «логика воображения стоит за человеческой тенденцией к морализованию (добро или зло) и этическими суждениями...»<sup>24</sup>

И это вовсе не очернительство морали. Ибо подобный способ разделения мира есть **действительный способ** моральной самоорганизации авторитарной личности.

Итак, можно с сожалением констатировать, что тяготение к «общему», «общностям», «всеобщему» и т. д., столь морально-привлекательное, составляющее самое плоть моральной установки, в действительности несет в себе зерна собственной гибели, зерна катастрофы для человеческой личности, потенциал морального отчуждения, «трагедию нравственности» (Гегель).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1 Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Собр. соч.: В 10 т. М., 1901. Т. 2. С. 183.

2 Шиллер И. Х. Ф. Собр. соч.: В 9 т. М.; Л., 1937. Т. 1. С. 164.

3 Анализируя природу всеобщего, Гегель демонстрирует производность всеобщего от системы рефлексивных (т.е. отрицательных) отношений особенных «нечто» друг к другу. «Нечто» получает определенность «качества» постольку, поскольку находится в отношении с «другим», задающим для «нечто» границу. Иными словами, в качестве **сущности**, лежащей в основании **всеобщего** качества «нечто», у Гегеля фигурируют отрицательные отношения многих «нечто», т.е. в качестве субстанции всеобщего выступает чистая отрицательность, отрицательность как таковая.

4 Бодлер Ш. Цветы зла. М., 1970. С. 197.

5 Там же.

6 Ницше Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 177.

7 Там же. Т. 3. С. 204-205.

8 Бодлер Ш. Цветы зла. С. 46.

9 Там же. С. 40.

10 Манн Т. Собр. соч.: В 12 т. М., 1960. Т. 9. С. 28.

11 Luhman N. *The Differentiation of Society*. N. Y., 1982. P. 9.

12 Fromm E. *The Sane Society*. N. Y., 1966. P. 42.

13 Fromm E. *The Anatomy of Human Destructiveness*. N. Y., 1975. P. 288-289.

14 Ницше Ф. Собр. соч. Т. 3. С. 172.

15 Foucault M. *Power/knowledge: Selected interviews and other writings*, 1972—1977. Brighton, 1980. P. 73.

16 Ibid. P. 90.

17 Foucault M. *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. N. Y., 1977. P. 141.

18 Ibid. P. 146-147.

19 Ibid. P. 138.

20 Ibid. P. 168.

21 «Лакап рассматривает агрессивность скорее логически, как диалектический ответ на стремление познать Другого в «других», на которых агрессивность направлена в порядке замещения, возникающего тогда, когда имеет место нарциссическое признание...» (см.: Ragland-Sullivan E. *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*. L., 1986. P. 77).

22 Ibid. P. 47.

23 Гроссман В. Жизнь и судьба // Октябрь. 1988. № 1. С. 109.

24 Ragland-Sullivan. E. *Jacques Lacan...* P. 154.

С. Л. КОРОВА  
Уральский университет

## ПРАВСТВЕННЫЕ ЧУВСТВА КАК СОСТОЯНИЕ ПЕРЕЖИВАНИЯ И ПРЕОДОЛЕНИЯ ОТЧУЖДЕНИЯ

Анализу сущности феномена социально-экономического отчуждения уделялось немало внимания классиками марксизма-ленинизма. Но элементы социально-экономического отчуждения имеют место и при социализме, причем они находят свое отражение и в духовной сфере нашего общества, в сфере политики, морали, права. Рассмотрению сущности духовного отчуждения и одного из его видов — отчуждения религиозного посвящена недавно вышедшая работа В. И. Колосницына «Религиозное отчуждение»<sup>1</sup>.

По аналогии с социально-экономическим отчуждением исследователи обычно выделяют такие элементы структуры ду-

ховного отчуждения, как отчуждение от индивидов их духовной деятельности, предпосылкой чего является отделение духовной деятельности от материальной, умственного труда от физического; отчуждение продуктов духовной деятельности, что коренится в самостоятельности их существования. Самым значительным и трагичным по своим последствиям является отчуждение от человека его родовой сущности, одна из предпосылок которого заключается в утрате человеческим трудом творческого характера, что противоречит сущности человека как творчески деятельного существа. Другой причиной отчуждения от человека его родовой сущности является утрата умственным трудом такого существенного признака, как всеобщность, что ведет к одностороннему формированию человека и делает невозможным становление его как универсального всесторонне развитого существа. И, наконец, третья предпосылка отчуждения человека от его сущности имеет причиной отчуждение индивида от накопленного человечеством опыта общественных отношений, то есть культуры.

Результатом отчуждения от человека его родовой сущности, отчуждения его от культуры является духовная бедность личности, оскудение мира моральных чувств. Неразвитость духовных потребностей личности делает существование человека неполным, не отвечающим его истинному предназначению и сущности, а это наиболее тяжело переживается личностью.

Другим элементом структуры духовного отчуждения является отчуждение человека от человека. Когда культура является противостоящей человеку силой, она не связывает людей воедино, а, напротив, приводит к разобщенности, разрыву межличностных и национальных связей, к взаимному отчуждению людей друг от друга, что наиболее ярко проявляется в обострившейся сегодня проблеме одиночества личности.

Все эти элементы отчуждения неизбежно находят свое отражение в психике человека, и тогда мы говорим об отчуждении как психологическом состоянии личности. Из всей структуры духовного отчуждения нами выбран для анализа именно этот ее компонент, ибо и сохраняющееся отчуждение труда при социализме, и отчуждение человека от человека, и отчуждение от человека его родовой сущности как раз и вызывает это психологическое состояние, являющееся результатом острого переживания личностью своего отчужденного положения.

Анализируя психологическое состояние рабочего в условиях капиталистического производства, К. Маркс писал: «В своем труде он не утверждает себя, а отрицает, чувствуя себя не счастливым, а несчастным, не развивает свою энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы»<sup>2</sup>.

Таким образом, объективно существующий феномен отчуждения проникает в сознание личности, вызывая мучительное

переживание несправедливости мира отчужденных отношений. И это относится не только к психологии рабочего, но едва ли не в большей мере затрагивает сознание творца духовных ценностей.

Социально-экономическое отчуждение само по себе носит антигуманный характер, но личность оказывается в положении отчуждения не только от материальных ценностей, но и от ценностей духовной культуры, общечеловеческих нравственных ценностей. Долгое время нравственность в нашем обществе измерялась не общечеловеческими, а классовыми масштабами. Превознесение классовой морали за счет принижения принципов так называемого абстрактного гуманизма, забвение общечеловеческих нравственных ценностей привело к тому состоянию бездуховности и нравственного падения, о котором с нарастающим беспокойством пишут сегодня виднейшие писатели, публицисты, деятели культуры.

О том, что неблагополучие в области экономических отношений негативно сказалось на духовном настрое общества, со всей прямотой и откровенностью было сказано на январском (1987 г.) Пленуме ЦК КПСС: «Возникшие в последние годы элементы социальной коррозии как-то незаметно подтачивали высокие нравственные ценности, которые всегда были присущи нашему народу и которыми мы гордимся — идейную убежденность, трудовой энтузиазм, советский патриотизм. Неизбежное следствие этого — падение интереса к общественным делам, проявления бездуховности и скептицизма»<sup>3</sup>.

Психологическое состояние отчужденности как раз и является причиной того, что пессимистические настроения сегодня захватывают все большее число молодых людей и вызывают распространение равнодушия, социальной апатии.

Однако переживание личностью духовной рутинности может вести не только к пессимизму, но и провоцировать яростный нигилизм и экстремизм, что мы с тревогой и отмечаем сегодня, наблюдая за нарастанием столкновений на межнациональной почве (трагические события в Армении и Азербайджане) или на религиозной основе (недавние массовые конфликты на Западной Украине). Состояние отчуждения неизбежно влечет за собой унижение чувства собственного достоинства личности, так как делает невозможной ее самореализацию. А человек, живущий с растоптанным достоинством, в свою очередь способен ответить и безудержным хамством, и мстительным ненавистничеством, ибо и честь, и достоинство другого человека для него также перестают существовать. Более того, уничтожается не только индивидуальная ценность другой личности, но и принижается ценность ее жизни, в чем мы с болью убедились в случаях беспрецедентной расправы над турками-месхетинцами в Узбекистане или массовых убийствах в Нагорно-Карабахской автономной области. Самые низменные проявления челове-

ской души явились на свет у зачинщиков этих расправ, но и широкие слои населения продемонстрировали чувство жестокой нетерпимости и групповой агрессивности. А ведь без спокойной терпимости нет гуманизма, нет уважения к другому человеку, его жизни и достоинству.

Мы уже предположили, что существует органическая связь между нравственными чувствами и психологическим состоянием отчуждения, так как именно они оказываются затронуты в первую очередь при переживании личностью своего отчужденного положения. Нравственные чувства обостряют это переживание, сосредоточивают внимание человека на состоянии отчуждения, сигнализируют личности о неблагоприятном характере ее бытия, делаящим невозможной ее самореализацию. А уже следствием этого являются складывающиеся на данной основе жизненные установки и нравственные (или безнравственные) ориентации личности.

Нам еще предстоит выяснить, через какие иные нравственные чувства, помимо чувства собственного достоинства, человек ощущает, переживает отчуждение, но предварительно было бы целесообразно проанализировать, каков механизм возникновения и развития нравственных чувств в процессе морального освоения действительности в условиях отчуждения.

Субъективное восприятие индивидом своего отчужденного положения является первой и необходимой ступенью, предшествующей непосредственному осознанию человеком самого факта отчуждения. И это вполне согласуется с принципом сенсуализма в его марксистско-ленинском применении: ничто в конечном счете, не возникает в познании людей, минуя чувства (ощущения, восприятия и др.). Уместно вспомнить высказывание В. И. Ленина: «...Мысленные изображения возникают не иначе, как из ощущений»<sup>4</sup>.

Бытие человека в условиях отчуждения не может не быть трагичным, особенно при социализме, где само отчужденное положение личности противоречит гуманистической сути нашего строя. От этого явление отчуждения при социализме становится аномальным и особенно остро переживается личностью. Трагичность отчужденного бытия неизбежно отражается в чувственно-эмоциональной сфере морального сознания: личность страдает и глубинной причиной этого страдания является не субъективное самоощущение и моральное состояние индивида, а его объективное положение в условиях отчужденности от своей сущности. Безусловно, для каждого человека характерно переживание, а значит, и осознание своего отчужденного положения. Можно привести немало примеров, когда это положение порождало не чувство неудовлетворенности собой и миром, не чувство саморазорванности собственного реального бытия, а, напротив, чувство самодовольства и самоуспокоенности — в

тех случаях, когда мы говорим о сознании мещанина или бюрократа.

Возникает своеобразный замкнутый круг: объективное, отчужденное положение личности деформирует ее нравственные чувства и качества, а морально-ущербная личность в свою очередь не способна изменить свое положение и преодолеть отчуждение в самой действительности.

Сегодня мы говорим о существовании психологии временщика, который не способен почувствовать ответственность ни за свое дело, ни за судьбу отдельных людей, ни за существование целых природных регионов. «Такая психология несовместима с подлинным социализмом. И она порождается не только изъятием отдельной личности, сколько заданными условиями экономической деятельности»<sup>5</sup>. Именно условия социально-экономического отчуждения, сложившийся экономический механизм, при котором работникам становится не выгоден высокопроизводительный труд, а выгодным становится труд вполсилы, спустя рукава, и вызывает у индивида деформацию чувства ответственности и совести. Падение престижа честного и качественного труда сопровождается не только равнодушным отношением к собственной трудовой деятельности, но и социальной апатией вообще. Именно неполадки экономической сферы, социально-экономическое отчуждение отразились соответственно и на области духовной жизни, привели к девальвации ряда нравственных ценностей, и возратить к духовности наше общество, возродить моральные идеалы, возвысить культуру нравственных чувств невозможно без практического изменения экономического механизма, без ликвидации социально-экономического отчуждения в самой реальной жизни. Но надо помнить, что и в условиях социально-экономического отчуждения совесть, ответственность, чувство долга в их саморегулирующей способности могли бы играть гораздо большую роль, ибо общественное сознание, сфера морали не механический слепок с общественного бытия, нравственность сама способна активно воздействовать на породившие ее условия. Недаром «уже в начале перестройки была выдвинута задача — круто изменить приоритеты, поднять роль духовной сферы, преодолеть ее недооценку»<sup>6</sup>.

И одна из самых неотложных задач на пути морального очищения и возрождения общества — воспитание и культивирование в человеке таких нравственных чувств, как чувство собственного достоинства и чести, чувство совести и ответственности, чувство гуманизма и справедливости.

Однако теоретическому осмыслению, по традиции, сложившейся в марксистской этике, подвергались лишь рациональные элементы нравственности, и лишь в последнее время в некоторых исследованиях была сделана попытка проанализировать эмоционально-чувственные механизмы морального сознания. Более детально эта проблема рассматривается в коллективном



труде «Рациональное и эмоциональное в морали»<sup>7</sup>. Наиболее широко проблему нравственных чувств ставит А. И. Титаренко, показывая их место в процессе нравственного освоения действительности<sup>8</sup>. В ином плане эмоциональный уровень морали исследуется Б. И. Додоновым<sup>9</sup> и Б. О. Николаичевым<sup>10</sup>, о нравственных чувствах как форме отражения действительности пишет Г. Х. Шингаров<sup>11</sup>.

В чем же состоит сущностное, содержательное и функциональное своеобразие нравственных чувств?

Сущность нравственных чувств носит социальный характер. Заострив внимание на социальной обусловленности общественных феноменов, К. Маркс тем самым создал методологические предпосылки для создания научной концепции морали. Прежде всего Маркс рассматривал чувства, в том числе и нравственные, как свойства или составляющие свойств человека, высказываясь о чувствах стыда, совести и их роли в общественной практике. Отсюда ясно, что культивирование «всех свойств человека» включает и культивирование нравственного чувства. К. Маркс подходит к этому процессу как к процессу производства самого человека. Культивирование всех свойств общественного человека и производство его как человека с более богатыми свойствами, а потому и потребностями, — это производство человека как возможно более целостного и универсального продукта общества. Для того, чтобы пользоваться множеством вещей, человек должен быть в высшей степени культурным человеком<sup>12</sup>. Этот вывод следует из положения Маркса о том, что действительное содержание культуры — это развитие самого общественного человека. «Чем иным является богатство, как не абсолютным выражением творческих дарований, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествующего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития... то есть развития всех человеческих сил как таковых безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу»<sup>13</sup>.

Нравственная культура и культура чувств выступают как следствие общественного прогресса, поэтому единственно верным является понимание нравственности как социального явления и рассмотрение элементов нравственности через призму социальности. «Маркс никогда не закрывал глаза на моральные чувства, играющие роль в истории, он только объяснил происхождение этих чувств»<sup>14</sup>, — писал Г. В. Плеханов.

О социокультурной основе нравственных чувств говорит не только тот факт, что они как общественный продукт возникли исторически, но и то, что в каждом человеке они вновь актуализируются в процессе деятельности (материальной, нравственной, художественной и т. д.), общения, воспитания, решения каких-либо общественно-значимых проблем. «В процессе труда и в процессе жизни вообще возникает то внутреннее, при-

сущее каждой отдельной личности субъективное состояние, сравнение с которым внешних предметов, поступков людей и событий вызывает чувства и эмоции человека»<sup>15</sup>. Но эти чувства и эмоции, носящие интимный, субъективно-личностный характер, тем не менее уже заранее были воспитаны обществом у индивидов, ибо именно они обеспечивают социально-необходимое поведение в повторяющихся нравственных ситуациях. Сфера социальных, моральных чувств формируется на основе социальных отношений, вот почему моральное чувство на каждом крупном этапе человеческой истории выражает особое, присущее данному этапу социальное, ценностно-нормативное содержание.

В наше время, время революционных перемен, во всех сферах общественной жизни возникает своеобразный социально-исторический запрос формирования и активизации определенного типа нравственных чувств — в первую очередь чувства собственного достоинства и чувства совести. Социальный заказ именно на эти чувства обусловлен тем, что сегодня как никогда важно работать не за страх, а за совесть, в повседневной жизни руководствоваться высшими моральными ценностями и не из тех соображений, что могут проверить, уличить в некачественном труде или несоблюдении моральных норм, а потому, что уважение к самому себе не позволяет жить и трудиться иначе.

Г. Д. Бандзеладзе определяет человеческое достоинство как «сознание и переживание активной реализации собственной доброй воли»<sup>16</sup>. Человек — творчески деятельное существо, и эту свою родовую сущность он реализует в трудовой активности, творчестве, познании и преобразовании действительности. Но если труд утрачивает творческий характер в условиях отчуждения, то и человек не может реализовать свою способность к свободному творчеству, а именно это и переживается им как ущемление собственного достоинства, умаление и принижение его как личности. Но в условиях отчуждения мы не можем говорить о том, что человек свободен в труде, ибо сложившаяся командно-административная система и соответствующий ей социально-экономический механизм долгое время сковывали любое проявление активности и самостоятельности, ограничивали простор для творческой инициативы. Человек не мог воздействовать на условия своего труда, каким-либо образом изменять его содержание и характер, участвовать в управлении трудом и производством. В условиях, когда культивировалась и поощрялась в основном исполнительность, а любое проявление творческой активности было на подозрении, ни о какой реализации собственной доброй воли не могло быть и речи.

Но достоинство человека ущемлялось не только в труде. То, что человек все заметнее выступал как средство достижения экономических целей, не могло не сказаться и в других

сферах жизни общества. Многие насущнейшие вопросы бытия человека не находили своего разрешения, что вело к утрате личной свободы и социальной защищенности личности, усугублению противоречий в сфере потребления. Не учитывалось, что стремление к духовно наполненной жизни и самореализации не может развиваться эффективно, если личность поставлена в нестабильные условия, не обеспечивающие высокого уровня удовлетворения повседневных нужд, ибо такое бытие недостойно самой личности. Поэтому новый курс, состоит не только в решении кардинальных проблем управления экономической страны, но имеет непосредственно нравственный смысл, ибо обращен к человеку, возвращению его достоинству статуса высшей человеческой ценности. Состояние отчуждения, утрата индивидом социальных связей ведет к унижению его достоинства со стороны других, что влечет за собой утрату ценности человеческой жизни, ибо любое посягательство на достоинство человека является не меньшим злом, чем уничтожение самого человека.

Люди, лишены достоинства, как правило, одновременно лишены совести, а бессовестный человек способен на любое нарушение моральных норм. Совесть — способность человека к внутренней самооценке и самоконтролю. Наряду с чувством собственного достоинства, чувством долга и чести совесть является способом самооценочного отношения, но, пожалуй, наиболее емким и индивидуально-личностным. Кант называет совесть удивительной способностью «в нас», неустанным внутренним «обвинителем»<sup>17</sup>. В практической жизни совесть выполняет роль своеобразного нравственного компаса, показывающего, в какой мере личность сохраняет верность своим нравственным убеждениям. Совесть включает в себя и рациональное сознание, которое и делает возможным самооценку человека, и чувственное переживание, выступающее в форме глубоких эмоциональных реакций (угрызения совести). Руководствуясь совестью, человек оценивает свои поступки сам, не опираясь на чужое мнение, и в этом состоит субъективно-интимная особенность совести. Но, несмотря на свою личностную неповторимость, совесть является признаком общественной природы человека, ибо она есть не что иное, как «субъективное выражение определенной социально-исторической императивности, настолько глубоко внедренной во внутренний мир личности, что делает ее относительно самостоятельным регулятором поведения, самооценки, общего морального самочувствия»<sup>18</sup>. Совесть охраняет во внутреннем мире личности ту систему нравственных ценностей, которая объективно закреплена в отношениях, господствующих в данном обществе, в культуре, в образе жизни социальной общности, к которой принадлежит индивид.

Социальный характер и социальная значимость нравственных чувств является их характерной собственностью, что в свою очередь порождает и особые функции. В. П. Симонов выдвигает информационную теорию эмоций, в свете которой выделяет отражательно-оценочную и регуляторную функции чувств и эмоций<sup>19</sup>. В. К. Вилюнас признает мотивирующую функцию наряду с оценочной<sup>20</sup>. В. И. Ильшин выделяет познавательную и оценочно-императивную функции нравственных чувств<sup>21</sup>, но приоритет отдается все же последней, ибо, хотя чувства и входят в общую познавательную функцию морали, но их основное «предназначение», по его мнению, состоит в обеспечении императивно-оценочных процессов сознания и поведения. А. И. Титаренко особо отмечает, что нравственные чувства в значительной степени определяют характер нравственного выбора, играют важную роль как в процессах нравственной ориентации личности, так и в процессах нравственного принуждения и самопринуждения, выступая как непосредственный побудитель поступка.

В способности выступать непосредственной побудительной силой поведения личности заключается одна из особенностей нравственных чувств. Чувства в морали — своеобразный сплав рационального и эмоционального элементов психики. Можно определить нравственное чувство как переживаемое моральное знание, знание, приобретшее личностный смысл, а потому ставшее руководством к действию и саморегулятором поведения человека. Само по себе знание моральных норм еще не обеспечивает той повелительной императивности, которая приобретается тогда, когда моральные требования переживаются индивидом и переводятся им на свой личностный уровень. Без подобного душевного переживания, напряженности эмоционально-чувственного мира личности нравственные чувства вообще не могут функционировать в качестве побудительной силы, так как утрачивают свою специфику.

Функциональные особенности нравственных чувств вытекают из специфики морали как духовно-практического освоения действительности, отличительными чертами которого являются нравственная сознательность, добровольность и бескорыстие<sup>22</sup>. Сознательность детерминирует содержание нравственной регуляции, добровольность — механизм ее осуществления. Нравственные чувства играют огромную роль в преобразовании осознанных требований нравственной необходимости в добровольные регулятивы поведения. Нравственные чувства и феномен бескорыстия, представляющий собой еще один сложный специфический признак морали, так же тесно взаимосвязаны. Бескорыстие означает признание индивидом приоритета общественного над личным, уважение достоинства другого человека, отсутствие мотива личной выгоды в нравственном поведении. Но без развитости такого чувства, как чувство долга, личность

не сможет предпочесть общественные интересы индивидуальным; не обладая чувством собственного достоинства, никогда не будет относиться к другому человеку как к ценности; без сформированной способности сочувствовать и сопереживать окажется неосуществимой альтруистическая мотивация поведения личности.

Таким образом, обусловленные функциональным своеобразием морали, нравственные чувства сами обеспечивают это своеобразие, функциональную закреплённость морали.

Особые функции нравственных чувств обуславливают необходимость повышения интереса к механизму их реального осуществления. Мораль представляет собой такое освоение действительности, при котором решения очень часто должны приниматься мгновенно, действия и поступки осуществляться немедленно. В таких условиях рациональный анализ ситуации подчас бывает совершенно невозможным. Чувство раньше, чем разум вступает в действие, обеспечивая, хоть и не всегда верное, но зато своевременное и искреннее, реагирование на ситуацию морального выбора. Еще К. Д. Ушинский обратил внимание на эту характернейшую черту нравственных чувств: «Ничто, ни слова, ни мысли, ни даже поступки наши не выражают так ясно и верно нас самих и наше отношение к миру, как наши чувствования: в них слышен характер не отдельной мысли, не отдельного решения, а всего содержания души нашей и ее строя»<sup>23</sup>.

Чувства, по сравнению с рациональной стороной психики человека, более субъективны, более индивидуальны, они отражают наиболее глубокие характеристики личности. Но это преимущество одновременно является и недостатком: субъективный момент в них слишком велик, что нередко мешает нравственным чувствам быть надежным средством для принятия правильного решения, объективно верной линии поведения. Разум более объективен. Рациональный анализ как раз и направлен на то, чтобы получить объективную истину, не зависящую, как известно, от эмоций человека. Мышление, побуждаясь теми или иными эмоциями, старается не дать им увлечь себя, чтобы не исказить знания, достичь истины. Но и разум человека не защищает его от ошибок, которые могут быть обусловлены как объективной сложностью ситуации, так и содержанием уже сформировавшихся чувств. Изогранный интеллект может привести не один довод, нацеленный на оправдание сущности безнравственного поведения. По этому поводу В. Г. Белинский писал: «Когда человеку отказано природою в нравственном чувстве, или оно испорчено дурным воспитанием, беспорядочною жизнью, — тогда его рассудок изобретает свои законы нравственности»<sup>24</sup>.

В механизме функционирования нравственных чувств немаловажную роль играют процессы нравственной интуиции. Чув-

ство стыда первоначально возникает из интуитивного переживания личностью несоответствия своего поступка общепринятым нормам поведения, осознанным мукам совести нередко предшествует интуитивное ощущение неблагоприятности совершенного поступка. Даже чувство долга, являющееся наиболее осознанным элементом самоконтроля и саморегуляции поведения личности, не исключает воздействия со стороны нравственной интуиции, ибо в каждом конкретном случае, повинаясь велению долга, индивид не обязательно прибегает к рациональным процедурам соотнесения предполагаемого поступка с общим интересом, а совершает моральный выбор исходя из интуитивного решения. Моральная ориентировка в таких случаях протекает как бы «в свернутом» виде.

Интуиция позволяет по отдельному поступку понять нравственные черты другой личности, по малейшим нюансам распознать характер нравственного конфликта. Конфликт в морали, как правило, явление многофакторное, и каждый фактор должен быть безотлагательно оценен, но в то же время именно эти конфликты требуют немедленной реакции. Нравственная интуиция как раз и обеспечивает мгновенную реакцию на сложившуюся конфликтную ситуацию, требующую оперативного разрешения. На первый взгляд может показаться, что специфика нравственной интуиции заключается в том, что она включается только в экстренных ситуациях. Но это не так. Мы уже упоминали о «свернутом» характере интуитивного морального выбора, что позволило А. И. Титаренко квалифицировать такой способ ориентировки как «ускоренный»<sup>25</sup>.

Быстрота протекания процессов нравственной интуиции предопределяет то, что индивид нередко неосознанно обращаясь к ней даже тогда, когда у него есть возможность спокойно обдумать и обосновать свой моральный выбор. Но это возможно лишь при наличии высокой моральной культуры личности, развитости ее эмоционально-чувственной сферы. Ибо только высокоразвитые нравственные чувства обеспечивают неосознанное своевременное применение моральных знаний на практике, то есть гарантируют моральную надежность личности. Исходя из вышесказанного можно предположить, что нравственная интуиция является проявлением нравственных чувств ибо свидетельствует о самом глубоком усвоении личностью нравственных требований. Каков же механизм функционирования самой нравственной интуиции?

Социальные нормы и стереотипы поведения первоначально усваиваются индивидом путем подражания и в большей степени подсознательно как нечто, пугающееся в логических обоснованиях. Затем, в процессе социализации и воспитания, индивид усваивает нормы морали уже сознательно, но и они, хорошо закрепившись, становятся привычкой, «второй натурой» и в определенный момент перестают контролироваться сознанием,

переходят в сферу подсознания. Человеку уже не надо размышлять, как ему должно поступить, ибо глубоко усвоенная моральная норма делает его поведение в таких случаях автоматическим.

Опираясь терминами «сознание» и «подсознание», мы опираемся на концепцию трехуровневой системы психики, развиваемую советским психофизиологом П. В. Симоновым<sup>26</sup>. Согласно этой концепции, высшая нервная (психическая) деятельность человека имеет, как уже сказано, три уровня: сознание, подсознание и сверхсознание. Предметом сознания является знание, которое потенциально может быть передано другому, может стать достоянием других членов сообщества. К сфере подсознания относится все то, что было осознаваемым или может стать осознаваемым при определенных условиях. В ведении подсознания находятся «хорошо автоматизированные навыки, глубоко усвоенные социальные нормы и мотивационные конфликты, тягостные для субъекта»<sup>27</sup>. И, наконец, деятельность сверхсознания (творческой интуиции) проявляется на начальных этапах творчества, которые не контролируются сознанием и волей.

Из двух уровней неосознаваемого психического (подсознания и сверхсознания) нас интересует подсознание. Если объем сознания увеличивается количественно и качественно в процессе обучения, образования и мышления, если сверхсознание развивается с помощью игры, а затем искусства, то подсознание обогащается посредством подражания, а позднее — исходя из практического опыта, не контролируемого сознанием.

На ранних этапах развития личности моральные нормы через имитационное поведение напрямую усваиваются подсознанием. В этом заключается одна из сложностей воспитания: ребенок гораздо прочнее запоминает и точнее воспроизводит примеры поведения, характерные для его семьи и ближайшего социального окружения, чем следует истинам, внушаемым ему только на словах. В самом деле, все родители учат своих детей только хорошему, но дети вырастают и плохими людьми, и не потому, что они не знают, что такое хорошо и что такое плохо. Для них моральные нормы не превратились в твердые жизненные принципы и убеждения, т. к. не закрепились на уровне подсознания, не коснулись эмоционально-чувственных переживаний. Более поздний практический опыт личности так же вносит свою лепту в обогащение подсознания. Усваиваются не только хорошо автоматизированные, а потому переставшие осознаваться навыки, но и вытесненные из сферы сознания присущие данной личности конфликты мотивов ее поведения и, конечно, интериоризированные социальные и моральные нормы. Глубокое усвоение подсознанием этих норм усиливает их регулирующую функцию, что проявляется в таких феноменах, как «голос совести», «веление долга» и т. п. И хотя мы убедились,

что механизмы нравственной интуиции не являются врожденными, человеку самому подчас трудно осознать, откуда идет этот «голос совести», ибо по своей императивности он гораздо сильнее, чем моральные нормы, которые имеют для субъекта все-таки внешнее по отношению к нему происхождение. Приобретение моральными нормами этой чрезвычайной императивности обусловлено тем, что находясь в сфере подсознания, они стали такой неотъемлемой частью внутреннего мира субъекта, что воспринимаются им как нечто, присущее ему изначально, а не привнесенное извне. И вспоминаются слова И. Канта, что нет ничего более удивительного, чем «звездное небо над нами и моральный закон внутри нас».

Непосредственное действие нравственной интуиции заключается в том, что благодаря ей подсознание молниеносно воспроизводит соответствующее ситуации сложное нравственное чувство, а оно в свою очередь обеспечивает следование определенному стереотипу действия, и в таких условиях человек совершает поступок, особенно не задумываясь.

Безусловно, не одна нравственная ситуация или нравственное чувство определяют, будет ли поведение человека нравственным или безнравственным. Человек может совершать определенные поступки, вообще не обращаясь к сфере чувств, а только исходя из осознанной необходимости соблюдать моральные нормы. Но вправе ли мы назвать такое поведение подлинно нравственным?

Известно высказывание Д. Фрезера, что «нельзя назвать религиозным поведение, не подкрепленное религиозной верой. Два человека могут вести себя одинаково, и тем не менее один из них будет человеком религиозным, а другой — нет»<sup>28</sup>. Аналогичное утверждение справедливо и в отношении нравственности: нельзя назвать подлинно нравственным поведение, основанное на одном лишь рационально обоснованном соблюдении моральных норм, но не подкрепленное нравственными чувствами, приобретенными в результате мучительной нравственной борьбы с самим собой, в результате сильных эмоциональных переживаний. В таком поведении индивид руководствуется усвоенными моральными знаниями, но они не приобрели для него личностный смысл.

Если моральные нормы, нормы поведения соблюдаются индивидом с целью получения награды или чтобы застраховать себя от наказания, то мы не можем говорить, что данный индивид поступает нравственно. Человека, соблюдающего нормы во имя выгоды или из страха перед возмездием, мы вправе назвать безнравственным. Подобная точка зрения перекликается с мыслью И. Канта, что только тот поступок приобретает свою настоящую моральную ценность, который человек совершает «без всякой склонности, исключительно из чувства долга»<sup>29</sup>. За это немецкий философ был нещадно осмеян Шиллером (доста-



точно вспомнить его общеизвестную эпиграмму), а также Гёте и Гегелем. Но рациональное зерно здесь все же есть. Добродетель, по мнению Канта, всегда является одновременно мужеством, потому что она формируется в постоянной борьбе с порочными по природе склонностями человека. Отбросим свойственный этике Канта мрачный взгляд на человека, обусловленный несовершенством наблюдаемых им реальных нравов. Добродетель и мужество, добродетель и борьба — вот ключ к пониманию нравственности. Только через преодоление мучительной борьбы мотивов, через осуществление сложного морального выбора, который невозможен без каких-либо жертв, личность становится подлинно нравственной личностью. Моральный выбор способствует разрешению морального конфликта, остро переживаемого личностью, но он неизбежно связан с необходимостью отказа от одного блага ради другого или с принятием меньшего зла ради избежания большего. И если нет этого внутреннего борения, нет факта нравственного выбора — нет нравственности.

Многочисленные примеры различных видов самопожертвования лишь подтверждают этот факт. Какое проявление самопожертвования и героизма мы можем считать характеризующим нравственную личность? Безусловно, не то, которое является результатом удовлетворения идеологической потребности следовать нормам поведения, принятым в данном обществе, ибо в последнем случае нередко работает механизм подражательного, подчас слепого поведения, хотя явления самопожертвования здесь могут принимать массовый характер. Рассмотрение фактов подобного рода позволило П. В. Симонову сделать следующее заключение о взаимосвязи между способностью к самопожертвованию и духовностью: «Акт самопожертвования тем более духовен, чем менее на него оказывается давление со стороны социальных и витальных (биологических) потребностей, чем в большей степени он продиктован собственным пониманием ситуации и стремлением прийти на помощь к другим»<sup>30</sup>.

Но альтруизм, способность понять чужую боль, стремление облегчить чужие страдания — все эти нравственные чувства не появляются сами по себе. Если у человека недостаточно развит эмоциональный уровень психики, он никогда не сможет поставить себя на место другого человека, почувствовать и понять его эмоциональный мир. При неразвитости эмоциональной сферы личность остается морально мертвой, даже если она обладает высоким интеллектом и железной волей. Мир чувств и эмоций формируется в сравнительно раннем возрасте, и если какие-то фундаментально важные для морали эмоции не сложились, очень мало надежды на то, что этот пробел будет восполнен. Если у личности не развита такая эмоциональная предпосылка совести, как стыд, то и само нравственное чувство совести никогда не сможет возникнуть. Воспитание нравственных

чувств — сложный процесс, он предполагает не просто формирование этических представлений (что значит быть хорошим, добрым, справедливым, честным, чутким), но и развитие способности реагировать на различные события: радоваться, стыдиться и возмущаться. Однако знания о чужих страданиях мало, надо обладать способностью сопереживать им, которая и является основой нравственного чувства.

Более того, само по себе знание о чужих переживаниях может в некоторых случаях не только не гарантировать нравственного отношения к другим людям, но, напротив, быть использовано в эгоистических и антигуманных целях. Испытывать сочувствие — значит не просто понимать чувства и мысли другого человека, но переживать то, что переживает он. Способность к сочувствию — одно из свойств человека как социального существа, ибо она предполагает ограничение частного эгоизма людей, что позволяет каждому поставить себя на место другого человека, увидеть в нем себе подобного, понять его внутреннее состояние и соответственно изменить свое собственное поведение. Сочувствие выражается в активной, бескорыстной помощи другому человеку, в заботе о нем, отказе от своего личного в пользу другого человека — здесь мы опять видим проявление нравственной борьбы, результатом которой является жертвование собой, какими-то своими интересами и ценностями ради другого.

Получается, что жертвенность является неотъемлемым атрибутом морали, вправе ли мы тогда говорить о гуманной сущности морали, если она ставит индивида в такие жесткие условия, заставляя его страдать, преодолевать мучительные конфликты в борьбе с самим собой, терзаться душевными муками? Но подобные терзания как раз и свидетельствуют о наполненности духовного мира личности, о живости ее человеческих чувств. В этом случае каждое преодоление конфликта личностью, разрешение нравственного противоречия можно рассматривать не как безвозвратную утерю гармонии души, а как дальнейший шаг на пути становления личности, существенный скачок в ее развитии.

Мораль изначально содержит в себе противоречия, поскольку она осваивает мир с помощью противоположностей — чувства и разума, регулирует поведение людей с точки зрения противоположностей — добра и зла, а также сама является диалектически противоречивым единством должного и сущего. Таким образом, мораль является конфликтным мироощущением, но она потенциально уже содержит в себе и разрешение этих конфликтов в пользу гуманизма и справедливости. Мораль возвышает человека, ибо человек, стремящийся к идеалу благородства и нравственной силы, способен достигать высоты требований и целей, выдвигаемых моралью. Зрелище несправедливости не может оставить такого индивида равнодушным, он будет на-

целен на борьбу со злом, будет пытаться изменить несправедливый характер ситуации.

В настоящей статье сделано предположение о единстве нравственных чувств и психологического состояния отчуждения. Не менее органичным для морали является и преодоление отчуждения, поскольку внутреннее борение и преодоление, являющиеся имманентно присущими морали, как раз и делают нравственность свойством, не просто усиливающим состояние отчуждения, но и помогающим это отчуждение преодолевать.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Колосницын В. И. Религиозное отчуждение. Свердловск, 1987.
- 2 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 90.
- 3 Материалы Пленума ЦК КПСС, 27-28 января 1987 г. М., 1987. С. 11.
- 4 Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 29.
- 5 Яковлев А. Н. Перестройка и нравственность // Сов. культура. 1987. 14 июня.
- 6 Материалы XIX Всесоюзной конференции КПСС. М., 1988. С. 23.
- 7 Рациональное и эмоциональное в морали. М., 1983.
- 8 Титаренко А. И. Роль чувств — в морали, принципа сенсуализма — в этике // Вопр. философии. 1984. № 8.
- 9 Додонов Б. И. Эмоция как ценность. М., 1978.
- 10 Николаичев Б. О. Осознаваемое и неосознаваемое в нравственном поведении личности. М., 1976.
- 11 Шингаров Г. Х. Эмоции и чувства как формы отражения действительности. М., 1971.
- 12 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1. С. 386.
- 13 Там же. С. 476.
- 14 Плеханов Г. В. Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т. 2. С. 181.
- 15 Шингаров Г. Х. Эмоции и чувства как формы отражения действительности. М., 1971. С. 154.
- 16 Бандзеладзе Г. Д. О понятии человеческого достоинства. Тбилиси, 1979. С. 66.
- 17 Кант. Соч.: В 6 т. М., 1963—1966. Т. 4, ч. 1. С. 427.
- 18 Марксистская этика. М., 1986. С. 126.
- 19 Симонов П. В. Эмоции и воспитание // Вопр. философии. 1981. № 5.
- 20 Вилюнас В. К. Психология эмоциональных явлений. М., 1976.
- 21 Моральный выбор. М., 1980. С. 196.
- 22 Эйнгорн Н. К. Специфика морали, ее отражение в основных свойствах нравственного воспитания // Специфика морали и нравственного воспитания личности. Свердловск, 1983.
- 23 Ушинский К. Д. Собр. соч. М., 1950. Т. 9. С. 117-118.
- 24 Белинский В. Г. Собр. соч.: В 3 т. М., 1984. Т. 1. С. 596.
- 25 Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания. М., 1974. С. 242.
- 26 Симонов П. В., Ершов П. М. Темперамент. Характер. Личность. М., 1984.
- 27 Там же. С. 78.
- 28 Фрезер Д. Золотая ветвь. М., 1980. С. 63.
- 29 Кант Соч. Т. 4, ч. 1. С. 234.
- 30 Симонов П. В., Ершов П. М., Вяземский Ю. Такая противоречивая духовность // Коммунист. 1989. № 13. С. 73.

## ПРИЧИНЫ И ФОРМЫ ПРОЯВЛЕНИЯ МОРАЛЬНОГО ОТЧУЖДЕНИЯ В СФЕРЕ ВОСПИТАНИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ

Отчуждение проникло во все сферы жизни нашего общества. Оно лежит в основе многих проблем, трудностей и противоречий современной действительности. Формы его проявления сложны, многообразны: социально-экономическое, политическое, религиозное и т. д. При этом различные аспекты проблемы отчуждения изучены с разной степенью глубины и основательности.

Благодаря работам К. Маркса и его последователей наиболее тщательно изучены истоки и сущность социально-экономического отчуждения. Работы Э. Фромма позволили более точно определиться с психологическими и социокультурными основаниями отчуждения. Целый ряд работ приближает нас к пониманию сущности и специфики религиозного отчуждения<sup>1</sup>.

В этике же проблема морального отчуждения не получила своего осмысления во многом из-за того, что долгое время отрицалась сама возможность морального отчуждения при социализме.

Но сегодня наличие морального отчуждения в нашем обществе становится очевидным, даже если говорить о нем на уровне общих закономерностей. Существование морального отчуждения связано уже с тем, что мораль — вторичное образование, непосредственно испытывающее на себе влияние экономики, а следовательно, и воздействие отчуждения как объективного положения человека в области экономических отношений не может не оказывать влияния и на моральное состояние человека, на характер его связей с обществом. В этом смысле моральное отчуждение есть результат, проекция отчуждения действительной жизни. При этом социально-экономическое отчуждение закрепляется и усиливается отчуждением моральным через идеологическое оформление и санкционирование в моральных нормах определенного характера общественных связей людей.

О наличии морального отчуждения в нашем обществе свидетельствует и произошедший разрыв, поляризация самой нравственной жизни. Долгие годы, во время так называемого застоя, мы не жили, а в большей степени играли по определенным, не имеющим реального основания в самой действительности, придуманным правилам «коммунистической морали», закрепленным в «Моральном кодексе строителя коммунизма». В жизни же преобладали совсем другие нормы и ценности, иногда прямо противоположные официальным. В результате мы имеем человека с «разорванным сознанием», человека, кото-

рый на словах признает одни ценности, а на деле руководствуется совсем другими. Об этом прямо свидетельствуют данные проведенного нами в 1987 г. в составе социологической группы при Свердловском ОК ВЛКСМ исследования среди молодежи г. Свердловска и области (опрошено по районированной выборке 988 человек) по проблеме отношения к пьянству и алкоголизму 77% от числа опрошенных школьников, учащихся ГПТУ, техникумов и студентов ВУЗов полностью поддерживали известный Указ о борьбе с пьянством или даже считали его слишком мягким. Но при этом указали, что в среднем употребляют алкогольные напитки 1—2 раза в месяц, причем 20% делают это охотно, а 40% относятся к этому безразлично. Считают допустимым употребление спиртного в выходные дни — 29,8% в праздники — 72,3%, в дни получки, стипендии — 11,8%, а 11,9% указали, что во время застолья в праздники употребление спиртного необходимо.

Мы жили в двойном мире, одну сторону которого составляла реальная действительность, другую — официальная легенда о ней; она-то и выдавалась за реальность, — справедливо замечает Ю. Буртин.

...И человек делает одно, говорит другое, понимая, что лжет, — не может не лгать, иначе он не вписывается в это общество, которое целенаправленно, начиная с детского сада, обязывает человека к поддержанию той легенды, о которой идет речь. Это, конечно, малоблагоприятная ситуация для нравственного воспитания»<sup>3</sup>. С этим нельзя не согласиться.

Но острота и масштабность этой проблемы поставила сегодня этиков перед необходимостью разведения понятий **«мораль»** и **«нравственность»**, чтобы и в теории более адекватно отражать состояние нравственной жизни общества и личности. При этом под моралью все больше понимается отчужденная форма сознания, сфера безусловных правил, сознательно прокламируемых принципов. Мораль абсолютна, автономна. Нравственность же не автономна. Она не дана нам как таковая, она — аспект, сторона нашей жизни. Нравственность — это одна из граней самого исторического процесса. Это своего рода культура общества, представленная в «снятом» виде в реально существующих и воспроизводящихся на уровне повседневной практики моральных ценностях. И если моральные нормы — это во многом условность, то нравственные нормы — это сущностные законы самого бытия человеческого рода. И если мораль — отчужденная форма сознания, система идеологически закрепляемых моральных ценностей определенных социальных групп, то нравственность — форма реализации свободы человека, общегуманистических нравственных ценностей в том или ином историческом контексте.

Так что же такое моральное отчуждение? В чем его суть? На наш взгляд, **моральное отчуждение** представляет собой про-

цесс превращения духовных, сущностных сил человека, определенных, объективированных в моральных нормах и ценностях, в идеологически закрепленные моральные абсолюты, противостоящие индивиду как господствующая над ним необходимость, как следствие, приводящий к потере индивидом своей субъектности и тех смыслов, которые наполняют жизнь свободно, творчески развивающегося индивида. Отчужденный человек, как верно было подчеркнуто в ходе обсуждения этой проблемы в журнале «Социологические исследования», — это индивид, потерявший истинный смысл своего человеческого существования, переставший осознавать себя субъектом, центром своего жизненного мира<sup>4</sup>.

Логично задаться вопросом: каковы же реальные формы проявления в жизни морального отчуждения?

Рассмотрим это на примере подростков, включенных в нашу традиционную систему образования и воспитания, которая как на практике, так нередко и в теории строится на концепции воспитания как субъект-объектного взаимодействия воспитателя (субъекта) и воспитуемого (объекта). Эта система приводит к тотальному отчуждению личности, и прежде всего к отчуждению подростков от учебной деятельности, являющейся для данного возраста ведущим видом деятельности и имеющей доминирующее место в общем бюджете времени подростка.

Подростковый возраст — один из самых противоречивых периодов жизни человека, когда развитие индивидуальных личностных качеств происходит наиболее интенсивно. Особенностью этого возраста является то, что личность начинает осознавать свою автономию по отношению к внешним требованиям, свое равенство среди других. Основная потребность в этом возрасте — потребность в самоопределении и самоутверждении, в признании себя равным в мире взрослых. Подросток перестает играть во взрослого, подражать ему, как это делают младшие школьники, начинает ставить себя на место взрослого в реальных повседневных отношениях. Однако при всем стремлении подростков к самоутверждению себя, своих взглядов, прав, оценок среди взрослых, они часто не находят этой возможности в традиционных для школьников видах деятельности — учебной, трудовой, общественно-политической, в силу того отчужденного характера, который приобретают в школе эти виды деятельности.

Учебная деятельность, являясь ведущим видом деятельности, перестает для них выступать способом самоутверждения. Она теряет для них общественную и личную значимость.

Так, по результатам проведенного нами исследования<sup>5</sup>, каждый третий подросток не желает ходить в школу (33 % от общего числа опрошенных), объясняя это тем, что «учителя не верят ученикам, не интересуются их мнением, зачастую считают их своими врагами» (из ответов на открытые вопросы).

Кроме того, учебная деятельность воспринимается ими как «скучное, однообразное занятие, которое не пригодится в жизни». Опрошенные отмечают, что им «неинтересно учиться, хочется скорее закончить школу, считают, что «в школе царит формализм и показуха».

А из тех 67% ребят, которые посещают школу с удовольствием, лишь 18% отметили, что им нравится учиться. Следовательно, для всех остальных подростков учеба не носила характера самоценности, она не значима для них. Ведущим мотивом, по которому они с желанием ходят в школу, является наличие в школе друзей. Это отметили 57% мальчиков и 47% девочек.

Успеваемость большинства подростков низка. 78% мальчиков и 66% девочек ответили, что они учатся на «3» и «4» и «учатся плохо». При этом наблюдается следующая картина. Из 22% мальчиков, которые учатся хорошо и отлично, только 18% ответили, что им нравится учиться, у девочек этот разрыв еще больше: 33% и 18%. По возрастным группам получены следующие данные. В 13 лет хорошо и отлично учатся 26% ребят, а нравится учиться 20%. В 14 лет соответственно 30% и 15%, т. е. только половина. В 15 лет хорошо учатся 29% опрошенных (отличников нет), а нравится учиться — 18%.

Эти данные свидетельствуют о том, что подростки в своем подавляющем большинстве учатся без желания, у них нет устойчивого интереса к учебе. И даже в ряду мотивов хорошей учебы действует не интерес к знаниям, не понимание ценности и значимости учебной деятельности для личности, а внешние факторы — принуждение со стороны взрослых, вынужденный характер учебы, отсутствие выбора и т. д.

В ходе изучения школьных предметов подростки, как правило, не получают (или получают в очень незначительном объеме) знаний, умений, навыков, которые были бы для них значимы и которые они могли бы использовать в своей жизнедеятельности как средства саморазвития, самоутверждения, культивирования себя как личности. Знания, получаемые в школе, носят преимущественно абстрактный отвлеченный характер, далекий от конкретной повседневной практики подростка. Поэтому учебная деятельность не имеет для них внутреннего смысла и воспринимается как нечто внешнее, навязанное волей взрослых. Этим объясняется достаточно низкий авторитет учителя в школе (как фактора принуждения) и те конфликты, которые возникают между учителем и учениками.

Результаты исследования показали, что на 2-м у 15-летних и на 3-м месте у 13 и 14-летних ребят среди причин нежелания ходить в школу — «плохие отношения с учителями» (до 21% среди 15-летних). На вопрос: «С кем бы ты поделился своими сокровенными мыслями?» — 22% мальчиков и 11% девочек ответили «ни с кем», 53% мальчиков и 51% девочек — «с другом», 22% мальчиков и 33% девочек — «с родителями, родственника-

ми» и лишь 1% мальчиков и девочек поделились бы сокровенным с учителем. Причем среди 14-летних этот показатель равен нулю. А на вопрос анкеты: «Есть ли у тебя в жизни человек, которому ты стремишься подражать, на которого хотел бы походить?» — никто из ответивших не назвал учителя.

Таким образом, отчужденный, принудительный характер учебного процесса, восприятие учителя через функцию подавления, контроля, принуждения не способствуют формированию атмосферы доверительности, открытости в отношениях между учителем и учеником<sup>6</sup>, а сама учебная деятельность не дает возможности подростку реализовать свою основную потребность в самоопределении, самоутверждении себя в обществе как равного.

Вместе с тем не дают реального самоутверждения и другие виды общественно значимой деятельности подростков<sup>7</sup>. Это приводит к стихийным поискам своего «Я», своей субъектности в сфере свободного времени. Но при отсутствии навыков самоорганизации и самоконтроля они нередко приводят подростков к антиобщественным действиям как попыткам в неадекватной форме приобщиться к миру взрослых, поставить себя в ситуацию взрослого человека в системе реальных отношений (употребление спиртного, курение, сквернословие, насилие и т. п.), почувствовать себя свободным и самостоятельным<sup>8</sup>.

Особенно ярко это проявляется у подростков в такой форме антиобщественного поведения, как насилие. Данные исследования свидетельствуют, что в качестве ведущих мотивов совершения насилия над младшими, более слабыми, подростки всех возрастных групп указывают желание получить удовольствие от факта насилия и стремление показать свое превосходство.

#### **Мотивация насилия над младшими (% от числа опрошенных)**

	13 лет	14 лет	15 лет
Желание показать превосходство	44	44	43
Получить от этого удовольствие	48	44	44
Нечем больше заняться	8	9	10

С чем это связано? Результаты исследования показывают, что насилие над слабыми чаще всего связано со стремлением подростка почувствовать, что и от него кто-то или что-то зависит, ведь сам подросток зависим от всех: учителей, родителей, старших братьев и сестер и т. д. В нашей традиционной системе воспитания он выступает объектом, на который воздействуют «школа, семья и общественность» с целью «подгонки» его



под определенные нормы, стереотипы, рамки дозволенного ими как Субъектами, изначально абсолютными авторитетами. И чем тише, незаметнее это произойдет, тем лучше с точки зрения результатов такого воспитания. В противном случае подросток переходит в разряд «трудных», и им, как правило, начинают заниматься уже другие Субъекты — педсовет, инспекция по делам несовершеннолетних и т. п. В этом отношении справедливо наблюдение Ю. Буртина: «В нашем обществе понижены требования к личности, кроме одного — чтобы она вписывалась, занимала место в клеточке и не высовывалась. И самое страшное, что с нами произошло, — это то, что человек действительно перестал высовываться. И в результате сформировался человек с пустыми глазами, работающий спустя рукава, ничего по-настоящему не любящий, — это явление, к сожалению, сегодня очень распространенное»<sup>9</sup>.

Подобная зависимость, преобладание обязанностей и запретов над правами, ограниченность свободы выбора и рождают потребность в личной независимости, в проявлении своей силы, своих возможностей, своей субъективности. А это как раз легче всего почувствовать, унижая достоинство другого, особенно более слабого. Тем более, что подростки не имеют осознанного представления о ценности человеческого достоинства, которое как раз и означает осознание человеком своих прав, своей суверенности, самоценности своей личности, а человек, уважающий свое достоинство, способен уважать и достоинство другого. Стереотип о недопустимости насилия над животными у ребенка формируется с детства (благодаря тому, что многие содержат дома животных, милосердие к животным активно пропагандируется в детской литературе, кино и т. д.). И если жестокость к животным в жизни взрослых встречается сравнительно редко, то примеры унижения человеческого достоинства встречаются довольно часто дома, в школе, на улице и т. д. и по существу составляют нравственный фон повседневной практики детей.

Так, 48% респондентов указали, что насилие в подростковой среде связано с жестокостью окружающих подростка взаимоотношений между людьми, с тем, что старшие «сами были объектом издевательств раньше и теперь поступают так же». И совершенно прав тот же Ю. Буртин, который считает, что в обществе «тотальной незаинтересованности» и не может быть иначе. «Вообще, будучи мало заинтересовано в человеке, сложившееся у нас общество еще меньше заинтересовано в том, чтобы это был хороший человек, честный, совестливый. И уж тем более в том, чтобы это был человек с достоинством. Многие стороны нашей жизни построены так, чтобы человека от этого отучить. ... Действительно, если человек стоит в очереди и заискивающе смотрит на продавца, а тот в свою очередь такими же глазами смотрит на учителя в школе, на врача и техни-

ка-смотрителя в жэке и т. д. то тут добра не жди. И дети привыкают к этому постоянному фону, как привыкли и не замечают многие взрослые.

Кроме того, серьезного разговора о таких нравственных ценностях, как честь, достоинство, милосердие и т. п., как правило, не возникает ни в школе, ни дома. А жизнь дает свои уроки.

«...Трое подружек оказались объектом гонения со стороны одноклассников-старшекласниц. Изо дня в день делятся издевательствами. Ловят по одной на перемене, снимают серьги, кольца, бьют... «Не хочется ходить в школу»<sup>11</sup>.

«...Десятиклассница прогуляла урок с мальчишками из той же школы. Учительница не преминула сказать ей: «Надо к гинекологу сходить, чем вы там занимались?»<sup>12</sup>.

А один знакомый учитель со слезами на глазах говорил мне: «В школе работать не буду, ни за что! Это же не дети, это волчья стая! Я для них не человек»<sup>13</sup>. Круг замкнулся.

В конечном итоге все это формирует высокую степень толерантности подростков к проявлению насилия, делает его вполне допустимым и оправданным для них<sup>14</sup>. Более того, смыслообразующие мотивы этой формы антиобщественного поведения приобретают зачастую настолько извращенный характер, что насилие избирается как единственный устойчивый способ личностного общения и самоутверждения в подростковой среде (казанские события, люберы и т. д.) и обладает для них определенной самооценностью.

Тотальное отчуждение подростков в различных сферах их деятельности, отсутствие возможности и способности практического общественно и личностно значимого самоутверждения в качестве свободного, самостоятельного субъекта приводит к тому, что у многих из них развивается озлобленность, агрессивность по отношению к окружающему их миру, или, наоборот, равнодушие и безразличие ко всему, скептицизм, переходящий в цинизм (так называемые «дофенисты» — «все до фени, кроме развлечений»)<sup>15</sup>. При этом и у тех, и у других нарастает чувство одиночества, бессилия, обреченности, неудовлетворенности жизнью в целом, что нередко приводит подростков к приобщению к наркотикам, токсическим веществам, алкоголю как способом снять это трагическое мироощущение, напряженность, потерянность в некотором иллюзорном мире. Не случайно так высок уровень самоубийств среди несовершеннолетних. Писатель Альберт Лиханов в своем выступлении на Съезде народных депутатов СССР привел такую цифру: в 1988 г. в стране покончили жизнь самоубийством 2194 ребенка. И что особенно удручает, Свердловская область — одна из лидирующих в этой печальной статистике.

Данные, приведенные в одном интервью известным врачом-суйцидологом А. Амбрумовой, показывают (в расчете на 100

тыс. человек): «Свердловская область в 1987 году: город — 57 случаев, сельская местность — 67. Свердловск: 1986 г. — 29,5; 1987 — 21. Для сравнения данные по Москве, Ленинграду, Кисеву за 1987 год. Соответственно: 14,7; 18,1; 12»<sup>16</sup>.

Как выйти из этой ситуации, как помочь подростку обрести себя, свое «Я», реализовать свой интеллектуальный, эмоциональный, физический потенциал в общественно приемлемой и лично значимой форме? Вопрос непростой, ибо связан с множеством причин и факторов общественной и индивидуальной жизни как объективного, так и субъективного характера. Но в любом случае прямое воздействие на моральное сознание подростка, морализирование по поводу тех или иных фактов и приоритетов его нравственной жизни, как и система «экстенсивных» методов (расширение сети кружков, секций, дискотек и т. п.) и различных видов наказаний и пресечений (родительские и педагогические советы, комиссии по делам несовершеннолетних и т. п.), не могут дать существенного положительного результата. Надо изменять само положение подростка в системе его отношений с окружающим миром взрослых, многое меняя и в самом этом «взрослом мире» — разрыв морали и нравственности, слова и дела и т. д. Надо возрождать, культивировать достоинство человека. Надо создавать условия для пробуждения творческой инициативы и ответственности подростков, дав им почувствовать свою самостоятельность, субъектность в реальном деле, имеющем общественную и личностную значимость для подростка и организованном совместными усилиями взрослых и детей, в котором они выступали бы равными партнерами. Сегодня как никогда нужна педагогика сотрудничества, педагогика взаимного доверия и уважения.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1 Колосницын В. И. Религиозное отчуждение. Свердловск, 1987; Лукач И. Тенденция в классовой интерпретации религиозного отчуждения // Вопр. философии. 1975. № 9; и др.

2 См.: Титаренко А. И., Воронцов Б. Н. О месте понятия отчуждения в системе категорий марксизма // Вопр. философии. 1978. № 11. Правда, в последнее время А. И. Титаренко пересмотрел свои взгляды на этот вопрос.

3 Три высшие ценности бытия: (круглый стол) // Сов. культура. 1989. 19 дек. С. 6.

4 См.: Отчуждение при социализме // Социол. исслед. 1989. № 6 С. 40.

5 В ходе социологического исследования, проведенного совместно с О. В. Рыбаковой в 1988—1989 гг., было опрошено 639 учащихся 6—8-х классов Комсомольского микрорайона г. Свердловска.

6 При этом среди самих учителей возрастает доля тех, кто высказывает неприязнь к ученикам, к своей профессии. Так, в одном из выступлений Председателя Госкомитета по народному образованию Г. А. Ягодина отмечается, что около 40% учителей без радости идут в школу.

7 Так, например, общественная работа в школе носит столь же отчужденный характер, как и учебная деятельность. Только 7% мальчиков и 8% девочек указали, что им нравится участвовать в общественной работе, общественной жизни класса, школы. Причем с возрастом этот показатель снижается более чем в 3 раза (от 10% в 13 лет до 3% в 15 лет). В ряду мотивов нежелания ходить в школу ответ «не хочу заниматься общественной работой, а меня заставляют» находится на 2-й позиции после «не нравится учиться» у 13 и 14-летних ребят.

8 По результатам опроса 49% мальчиков и 22% девочек совершали антиобщественные поступки, такие как хулиганство, воровство, насилие и т. п.

9 Три высшие ценности бытия. С. 6.

10 Там же.

11 См.: Лаврова К. Больно... // Комс. правда. 1989. 24 янв.

12 Там же.

13 Поляков Ю. Важнее хлеба // Правда. 1987. 29 июля.

14 При этом в ситуации насилия над животными подростки более нетерпимы и более уверенно выступают в роли защитников, чем в ситуации насилия над младшими (в среднем разрыв составляет 20—25%).

15 Об этом красноречиво свидетельствуют данные о возрастающей криминальности несовершеннолетних. Так, «каждое третье правонарушение и преступление совершается подростками и молодыми людьми до 30 лет». (См.: Всей силой закона: (интервью с министром внутр. дел СССР В. В. Бакатиным) // Комс. правда. 1989. 16 авг. По данным Госкомстата СССР в 1988 г. выявлены 1 млн 300 тыс. человек, совершивших преступления, 710 тыс. из них — молодые, причем более четверти — несовершеннолетние. Органами внутренних дел выявлено 12,3 тыс. несовершеннолетних проституток, гомосексуалистов, наркоманов. Среди совершивших такие виды преступлений, как хищения (имущества, оружия), сопротивление работникам милиции и покушение на их жизнь, половые преступления и т. п., доля молодежи составляет от 60 до 87% (См.: Сов. культура. 1989. 15 авг.).

16 Спасите жизнь // Урал. рабочий. 1989. 17 июня.

**Б. В. ОРЛОВ**  
Уральский университет

## **СУЩНОСТЬ ОТЧУЖДЕНИЯ И ОСОБЕННОСТИ ЕГО ПРОЯВЛЕНИЯ В ИСКУССТВЕ**

Несомненно, что в сущностном отношении категория «отчуждение» значима в ее собственно теоретическом варианте — в системе категорий марксистско-ленинской философии, где она должна занять, наконец, свое полноправное место. К сожалению, до сих пор сохраняется предубеждение относительно данной категории, основанное на том, что «отчуждение» использовалось в основном «ранним Марксом», еще якобы не преодолевшим влияние Фейербаха и Гегеля<sup>1</sup>. Странно в данном случае прежде всего то, что сформулированный тезис является исходным и в рассуждениях многих зарубежных марксологов, отнюдь не стоящих на позициях марксистско-ленинской философии. Надо ли и дальше невольно солидаризироваться с ними и поддерживать миф о «двух Марксах»? Для нас ответ на этот вопрос отрицателен прежде всего потому, что Маркс уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» оригинален, са-

мостоятелен и располагает целостной концепцией человека, которая, как и «Тезисы о Фейербахе», может быть названа «гениальным зародышем нового мировоззрения». Следующий наш аргумент — о том, что категория «отчуждение» является сквозной для всей творческой эволюции Маркса, — достаточно хорошо развернут в современной научной литературе<sup>2</sup>.

Эвристичность непротивопоставления «раннего» и «позднего» Маркса в постановке и решении им проблемы отчуждения проявляется в мысли о том, что как необходимый вариант проблемы человека, проблема отчуждения также оказывается не только сквозной, но и центральной во всех философско-экономических размышлениях классика. На органичное единство проблемы человека и проблемы преодоления отчуждения указывает прежде всего концепция «родовой сущности человека», изложенная в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», в которой отчуждение рассматривается как неадекватное бытие человеческой сущности в современном Марксу, т. е. капиталистическом, обществе.

Идея персонифицированности отчуждения не только сохраняется, но и развивается в последующих работах. Так, например, в «Капитале» феномен товарного фетишизма рассматривается как результат обезличенных общественных отношений и вместе с тем как превращенная форма, сохраняющая признаки персонификации. Товарная форма является фетишистской в том смысле, что «это лишь определенное отношение самих людей, которое приобретает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами»<sup>3</sup>. Не случайно поэтому, что для Маркса товарный фетишизм аналогичен собственно человеческим, духовным проявлениям — продуктам человеческого мозга, которые, как и в религии, «представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом»<sup>4</sup>.

Двигаясь в своем анализе от феномена отчуждения к постижению его сущности, Маркс сопрягает многоаспектность рассмотрения отчуждения с установлением самого главного в нем как сущности наиболее глубокого порядка. Отчуждение не сводится к чему-то одному, например, к отчуждению продукта труда. Отчуждение всеохватно и является неким состоянием потери родového человеческого качества, в основе которого лежит такая деятельность рабочего, которая «...не есть его самостоятельность...», а «...есть утрата рабочим самого себя»<sup>5</sup>, — то, что Маркс назвал «самоотчуждением труда».

Именно самоотчуждение труда приводит, во-первых, к многоаспектности отчуждения: отчуждается предмет труда (в него Маркс включил и продукт труда), природа, жизнедеятельность («родовая жизнь»), «духовное родовое достояние», индивидуальная жизнь<sup>6</sup>. Во-вторых, к самому главному — отчуждению родовой сущности человека в целом. «Отчужденный

труд отчуждает от человека... его человеческую сущность», — делает вывод Маркс<sup>7</sup>. Вместе с тем отчуждение родовой сущности не абстрактно: «...положение о том, что от человека отчуждена его родовая сущность, означает, что один человек отчужден от другого и каждый из них отчужден от человеческой сущности»<sup>8</sup>.

В своей чувственно-конкретной форме отчуждение переживается как состояние зависимости от внешних, чуждых сил, господствующих над человеком, то есть как состояние его несвободы. Поэтому отчужденный человек — несчастный человек. Он «не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не разворачивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свой дух... он чувствует себя оторванным от самого себя»<sup>9</sup>. Предельные проявления такой несвободы, по Марксу, приобретают «животный характер»<sup>10</sup>.

На этом фоне сущность отчуждения в качестве главного «проявляется в том, что каждая вещь оказывается иной, чем она сама, что ...деятельность оказывается чем-то иным и что, наконец... надо всем вообще господствует нечеловеческая сила»<sup>11</sup>. Иными словами, речь идет о том, что «отчуждение органически сочетает в себе: 1) опредмечивание человеческой деятельности и отделение ее результатов от человека; 2) превращение их в самостоятельные, неподвластные ему силы; 3) насильственное господство этих сил над человеком; 4) их чуждость, враждебность ему»<sup>12</sup>.

Отметим также, что Маркс обращает внимание на связь сущности отчуждения с сущностью субъектно-объектного взаимодействия. В ситуации отчуждения субъект и объект меняются местами и превращаются в свои противоположности: человек оказывается не субъектом деятельности, а объектом воздействия со стороны отчужденных форм осуществления родовой сущности. «Когда действительный, телесный человек... полагает благодаря своему отчуждению свои действительные, предметные сущностные силы как чуждые предметы, то не полагание есть субъект: им является субъективность предметных сущностных сил, действие которых поэтому должно быть тоже предметным»<sup>13</sup>.

Именно такое понимание отчуждения представляется наиболее глубоким в сущностном отношении и конкретизирующим связь проблемы отчуждения и проблемы сущности человека в традиции марксистской философии. Вот почему прежде всего можно солидаризироваться с достаточно точным определением отчуждения, которое дано в современной философско-энциклопедической литературе: «Отчуждение — философско-социологическая категория, выражающая объективное превращение деятельности человека и ее результатов в самостоятельную силу, господствующую над ним самим и враждебную ему, и свя-

Занное с этим превращение человека из активного субъекта в объект общественного процесса»<sup>14</sup>.

Однако обратим внимание и на то, что в интерпретации концепции отчуждения у Маркса акцент в основном ставился на социально-экономическом аспекте, в то время, как собственно гуманистический аспект проблемы долгое время оставался в тени. Не случась поэтому и уход в другую крайность, с которой связан, например, подход к проблеме отчуждения с фрейдомарксистских позиций, который осуществляет Э. Фромм. Для него доминантной является социально-психологическая сторона отчуждения, которая целиком определяет и его сущность. Э. Фромм под отчуждением понимает ощущение самоотчужденности человека. В качестве главного отмечается следующее: «В случае отчужденной активности я не ощущаю себя как деятельного субъекта своей активности; скорее, я воспринимаю результат своей активности как нечто такое, что находится «вне меня», выше меня, отдельно от меня и противостоит мне»<sup>15</sup>.

Неудовлетворенность выделением только социально-экономического отчуждения или только социально-психологического закономерно приводит к выявлению еще одного аспекта — ценностно-гуманистического, который в известном смысле синтезирует в целостном виде содержание и форму отчуждения. Можно согласиться поэтому с теми учеными, которые считают отчуждение аксиологической категорией и прежде всего в этом плане видят ее значение для системы категорий марксистской философии<sup>16</sup>.

Достаточно очевидно, что влияние отчуждения на искусство возможно по каждому из названных аспектов. Так, социально-экономический параметр отчуждения находит свое концентрированное выражение в тезисе Маркса о том, что «капиталистическое производство враждебно известным отраслям духовного производства, например, искусству и поэзии»<sup>17</sup>. И действительно, социально-экономическое отчуждение оказывается губительным для духовных ценностей, определяющим их извращение и низвержение. Именно этот аспект детерминирует эстетизацию антиценностей и фетишизацию псевдоценностей в современной эстетической и художественной культуре. Маркс блестяще демонстрирует на примере анализа денег такого рода эстетизацию фетишистского типа. «В качестве этой извращающей силы деньги... превращают верность в измену, любовь в ненависть, ненависть в любовь, добродетель в порок, порок в добродетель...»; «...деньги, в качестве существующего действующего понятия стоимости, смешивают и обменивают все вещи... они представляют собой всеобщее смешение и подмену всех вещей, т. е. мир наизуворот, перетасовку и подмену всех природных и человеческих качеств»<sup>18</sup>.

Влияние отчуждения на художественную культуру с необходимостью сказывается на всех элементах структуры художественного производства: на собственно производстве, потреблении, обмене и распределении. Во всех этих звеньях сущность художественной деятельности оказывается прямо противоположной сущности фетишистских товарно-денежных отношений. При этом выявляется и ценностный аспект социально-экономического типа отчуждения, который здесь носит в значительной степени утилитаристский, а не эстетико-гуманистический характер.

Как продукт художественного производства произведение искусства при господстве товарно-денежных отношений не может быть ничем иным, как товаром. В этом случае, являясь меновой стоимостью, произведение искусства вступает в явное противоречие со своей предназначенностью быть уникальной ценностью, имеющей не утилитарное, а эстетически-родовое, подлинно человеческое значение. Возникающее на этой социально-экономической основе внутреннее противоречие и приводит к самоотчуждению искусства, проявляющемуся, например, в факте существования «массового искусства» как «товарного» (коммерческого) и «элитарного искусства», основанного на абсолютизации неутилитарных компонентов эстетической ценности. И в том, и в другом случае существование искусства не совпадает с его гуманистической сущностью. То есть сущность искусства как социально-коммуникативного процесса конкретно-исторического воплощения и «передачи» родовой сущности человека оказывается отчужденной, иначе говоря, извращенной и подмененной: социально-коммуникативное обращение художественных ценностей в обществе заменяется социально-экономическим модусом.

Социально-экономическое отчуждение в меньшей степени захватывает процесс производства-потребления, а также меняет статус «потребителя» и «производителя» искусства. Воспринимающий полноценное художественное произведение должен быть в этом акте субъектом особой репродуктивной деятельности, носящей сотворческий характер, — таково необходимое условие художественной коммуникации. Однако под влиянием господства фетишизированных товарных форм происходит неизбежное превращение активного, деятельностного процесса художественного восприятия в его потребительский антипод, а самого субъекта этого процесса — в объект воздействия с их стороны. Особенно наглядно это видно на примере потребления «массового искусства», воздействие которого имеет явно выраженный манипулятивный характер и приводит к девальвации художественного и эстетического вкуса, а в конечном счете к дегуманизации общечеловеческих ценностей.

Художественно-творческий процесс создания произведений искусства деформируется под влиянием отчуждения в том смы-



сле, что он прежде всего перестает быть человеческим и свободным, то есть выражающим и реализующим основное в родовой сущности человека. Во что же он тогда превращается? Либо во что-то нетворческое, то есть не ведущее к подлинному обновлению, стандартизированное, утилитаристское, либо в имитацию творчества, бесцельную игру типа «игры в бисер».

Полноценный субъект продуктивной художественно-творческой деятельности перестает быть таковым потому, что его деятельность оказывается несвободной как внешне, так и внутренне (и здесь имеется прямая аналогия с самоотчуждением труда рабочего)<sup>19</sup> в результате «переворачивания» соотношения между свободой и необходимостью. Художник как субъект художественной деятельности должен творить по внутреннему побуждению, в соответствии с осознанием общественной потребности в своем творчестве. Вместо этого в ситуации отчуждения художник оказывается с необходимостью зависимым «от денежного мешка, от подкупа, от содержания» (Ленин), что и формирует его узкокорыстную потребность в свободной деятельности. Большое значение при этом имеет социально-психологический момент: болезненное переживание художником своей зависимости и беспомощности может перерасти в состояние протеста и тем самым создавать основу для индивидуального преодоления отчуждения самим процессом художественно-творческой деятельности. Иначе говоря, может возникнуть своеобразная социально-психологическая компенсация ограниченной несвободной деятельности, которая может быть как реальной (в подлинном искусстве), так и иллюзорной (в псевдоискусстве).

Художник, превращающийся в объект воздействия со стороны чуждых сущности его творчества сил, становится жертвой манипуляции и со стороны субъектов управления художественной культурой (государства и других социальных институтов). Диалог субъектов и данном случае заменяется монологической формой, сам процесс управления становится, зачастую, насильственным диктатом. Внутренняя разорванность процесса управления, принципиальное отсутствие здесь столь необходимой «обратной связи» сказываются не только на творческом процессе, но и на сфере распределения продуктов художественного производства. Насильственное распределение в данном случае приводит с неизбежностью к принудительному «кормлению» выгодной субъекту управления духовной пищей по очень простому принципу: «Ешь, что дают!». Лишение публики и отдельного потребителя художественной культуры свободы выбора, ограничивая как возможности распределения полноценных художественных творений, так и возможности дифференциации, плюрализации художественных вкусов субъекта потребления, приводит к превращению этого субъекта в одномерный объект воздействия (здесь: распределения). Следовательно, в

конечном счете распределяются не художественные ценности, а те, кто их должен потреблять. Вот почему в результате отчужденной культурной политики художественные ценности, например, сосредоточиваются в основном в крупных городах, крупных музеях, крупных залах и т. д. Так легче не их приблизить к публике, а публику заставить приближаться к ним ( точнее, не приближаться).

Когда художественная ценность становится прежде всего товаром, то ясно в данном случае, что в акте обмена эквивалентом произведения искусства выступает другой товар или деньги. Коммерциализация искусства в условиях безраздельного господства товарного фетишизма приводит к тому, что в товарно-денежной форме начинает измеряться даже то, что таким образом абсолютно не измеримо — шедевры искусства. С одной стороны, они объявляются бесценными, с другой стороны, в случае острой финансовой необходимости, все же продаются через аукцион. Денежное измерение начинает также становиться единственным измерением публики. При этом художественный талант обменивается не на то, что ему эквивалентно в художественном отношении, — не на художественный вкус полноценного субъекта художественного восприятия, а на нечто иное. Когда, например, книги покупаются по спекулятивным ценам или из престижных соображений, то по всей видимости, это уже действие неэквивалентного художественного обмена.

Особенно хочется подчеркнуть, что все сказанное выше по поводу негативного влияния социально-экономического отчуждения на художественную культуру относится как к капиталистическому, так и к социалистическому обществу. Здесь есть одна и та же общая основа социально-экономического отчуждения — товарно-денежные отношения и феномен товарного фетишизма. Вот почему, говоря о наличии социалистического отчуждения в сфере духовной культуры, можно обнаружить многое от «классического» отчуждения, что вполне объяснимо: законы отчуждения едины. В этом случае многое становится понятным, оказываясь на «земной основе», в имеющихся деформациях социалистической культуры: и отчуждение народа от духовных ценностей в результате несправедливого распределения, и обостренная проблема свободы художественного творчества, и возникновение отечественной «массовой культуры» и «блат» как форма неэквивалентного продуктообмена (причем, речь идет о духовной сфере), и распродажи национального художественного достояния, и, наконец, некомпетентное, но властное руководство культурой как пример извращения теории и практики управления духовными процессами.

Однако наиболее интересны именно особенности складывающегося в этих модификациях социалистического отчуждения. Но это отдельный сюжет, связанный с анализом конкретного

материала, который мы здесь пока не рассматриваем. Предварительно можно выдвинуть гипотезу, что социалистическое отчуждение в сфере духовной культуры значительно сложнее и болезненнее других аналогов потому, что, во-первых, затруднено функционирование самих товарно-денежных отношений при социализме; во-вторых, их фетишизм осложняется ложными идеологическими формами (например, связанными с культом личности и его последствиями). В то же время принципиальное отличие социалистического отчуждения, очевидно, заключается в объективной возможности его преодоления и в сознательном поиске социалистическим социумом всех необходимых для этого средств.

При всей важности анализа социально-экономического аспекта отчуждения и соответствующих социально-психологических комплексов центральное место в нашем дальнейшем исследовании будет занимать ценностно-гуманистический аспект, поскольку именно он является атрибутивным для искусства (художественного отношения) как ядра художественной культуры, понимаемой в аксиологическом плане. Ценностно-гуманистический аспект отчуждения связан с теми коренными превращениями, переломами ценностей в свои противоположности (в антиценности и псевдоценности), которые происходят с основными типами ценностного отношения, то есть с практическими ценностями, познавательными, ценностями общения, экзистенциально-гуманистическими ценностями. Такого рода изменения затрагивают прежде всего сферы практики, познания и общения, которые являются генетически исходными для сферы искусства, а значит, и для художественных ценностей.

То, что происходит в результате отчуждения с практическими ценностями, предстает, с одной стороны, в виде господства утилитарных ценностей и утилитаризма как социально-психологической формы выражения этого господства, с другой стороны, в виде эстетства, связанного с культивацией иллюзорной стороны эстетической ценности. Понятно, что доминантным в этом псевдопротиворечивом соотношении оказывается полюс утилитаризма. Но, возникая как болезненная реакция на «голый» утилитаризм, эстетство или «чистый» эстетизм оказывается не менее ограниченным в своих гуманистических возможностях и также не способствует снятию отчуждения, создавая культ псевдоценностей: красоты вместо подлинной красоты, ужаса вместо трагизма бытия, самовозвышения через самолюбование, или, например, «черного юмора» вместо подлинного трагикомизма. Правоммерно, очевидно, обозначить весь комплекс превращений отчужденных практических ценностей по аналогии с товарным фетишизмом, как «феномен практического фетишизма». Этот феномен интегрирует в себе множество самых злободневных проявлений отчужденных форм: от вещиизма до культа утонченного гедонизма.

Не менее интересны превращения в сфере познавательных ценностей. Здесь в ситуации отчуждения происходит складывание феномена ложно-иллюзорного сознания. Вместо правды как ценностного эквивалента истины проявляются ложные формы и соответствующие псевдоценности, которые суммарно можно определить как «мифологемы». Мифологема предстает как сложное единство рационального и иррационального компонентов сознания, означаемого и означающего, субъективного и объективного, в конечном счете ложного и истинного. Это единство, носящее характер абсолютного тождества, в отличие от научного знания возникает не на основе познания общего, а на основе ценностной онтологии отдельного проявления. Здесь имеет значение не знание общего, а данность, представленность общего в отдельном (наглядный пример: религиозная мифологема любого божества). Когда доминантной в мифологеме оказывается концептуально-понятийная сторона, то в этом случае «мифологема» приобретает значение «идеологемы». При преобладании иррационального компонента имеем дело с алогемой. Разная доминантность означаемого и означающего в мифологеме приводит к мнимой противопоставленности в этих пределах натурализма и символизма, которые на самом деле взаимодополняют друг друга. В результате мифологизации ложного сознания возникает замена знания верой. В предельном проявлении вера начинает носить религиозный характер и оказывается непосредственно связанной с религиозным отчуждением. Однако не только религиозность в традиционном смысле этого слова объяснима через феномен ложно-иллюзорного сознания. Многие из сегодняшних реалий интерпретируются в предложенном контексте: с одной стороны, безудержный сциентизм, с другой — увлеченность мистицизмом, рационализм и абсурдизм, позитивизм и иррационализм, наивный реализм и неоромантизм и т. д. Во всех случаях в основе лежит вера в культ тех или иных ценностей познавательного типа, в их авторитет и безграничные возможности. Но слепая вера, например, в науку оказывается не чем иным, как очередной мифологемой, которая фетишизирует сознание и приводит к нежеланию и неспособности понять отрицательные последствия НТР.

В сфере человеческого общения под воздействием отчуждения складывается феномен псевдообщения. Некоммуникабельность при этом означает не только невозможность понимания людьми друг друга, но и неспособность к совместному человеческому бытию — событию — на основе важнейших гуманистических ценностей, и прежде всего любви. Любовь заменяется ненавистью, безразличием, сексом. Лишаясь своей подлинной ценностной основы, общение извращается, при этом теряется его изначальная диалогичность, а вперед выходят монологические формы, имеющие насильственный, принудительно-

подчинительный характер. Социально-психологические комплексы конформизма и индивидуализма его наглядно отражают. Конформное существование основано на безоговорочном подчинении, на обезличивании, на забвении «я» в угоду «мы», «они», бездушным социальным силам, то есть — на девальвации ценности собственного, уникального бытия. В противоположность конформизму, для индивидуализма несомненны эгоцентризм и нарциссизм: без самолюбования вряд ли индивидуализм ценен его субъекту. Однако извращение в индивидуалистическом варианте общечеловеческой ценности любви приводит к более страшным социальным последствиям. Наряду с конформизмом индивидуализм — одна из основ культа личности. Обожествление вождя и слепая любовь к нему со стороны конформной массы предполагают и самовозвеличивание индивидуального субъекта культа. Это самовозвеличивание уже не обеспечивается безболезненными нарциссическими формами, а сопровождается своеволием и деспотизмом. Деграция «я» в данном случае неизбежна: насилие по отношению к другому оборачивается насилием по отношению к самому себе. Болезненная агрессивность в параноидальной форме — закономерное в данном случае поведение культового вождя и симптом потери человеческих качеств, низведенных до уровня патологии.

Извращение любви как ценностной основы общения захватывает не только субъектов псевдообщения. Точнее, происходит замена субъектов объектами, что вообще является одной из основных закономерностей отчуждения. Например, начинают «любить» другого человека за его фетишизированные проявления, то есть за его социальное положение, за те деньги, которые он может заработать, за тот «имидж», который он создает. Иными словами, начинают «любить» не живого человека, а тот социальный символ, который его представляет. Любовь же — это именно гуманистическая ценность, возникающая в общении, обменивающаяся на другие гуманистические, неотчужденные ценности по принципу «любовью за любовь». Об этом гениально в свое время писал Маркс: «Предположи теперь человека как человека и его отношение к миру как человеческое отношение: в таком случае ты сможешь любовь обменивать только на любовь, доверие только на доверие и т. д. Если ты любишь не вызывая взаимности, т. е. если твоя любовь не порождает ответной любви, если ты своим жизненным проявлением в качестве любящего человека не делаешь себя человеком любимым, то твоя любовь бессильна, и она — несчастна»<sup>20</sup>. Напомним, что несчастный, по Марксу, — отчужденный человек.

Отчуждение захватывает не только базисные, исходные типы ценностей, но с неизбежностью экстраполируется на экзистенциально-гуманистические ценности, к которым, например, относятся философско-мировоззренческие, эстетические и художе-

ственные модификации<sup>21</sup>. При этом они теряют свои основные качества: интегративность, смыслоносность, особые интерпретационные возможности. Также извращаются их связи с генетической первоосновой — практическими, познавательными ценностями и ценностями общения.

Так, среди философско-мировоззренческих ценностей существенные изменения происходят со свободой. Потеря интегративности этой ценности проявляется в факте ее гносеологизации, когда свобода начинает пониматься только как осознание необходимости. Разрыв с онтологией приводит к тому, что свобода более не переживается как состояние свободы, как акт проявления родовой сущности человека в ее целостности, подлинности и творческой универсальности. Неизбежность потери смыслоносности человеческой свободы в ситуации отчуждения детально проанализирована в экзистенциалистской философии, согласно которой свобода как ценность реализуется лишь в исключительных — пограничных — ситуациях на фоне абсолютной бессмысленности, абсурдности человеческого неподлинного существования. Экзистенция как подлинная ценность равнозначна свободе как акту выбора между смертью и жизнью: обретая себя, свободный человек с неизбежностью погибает в столкновении с чуждым ему миром — таков пантрагический смысл экзистенциальной свободы отдельного человека. Несмотря на убедительную аргументацию и разнообразие подходов к пониманию свободы как ценности в концепциях Кьеркегора, Хайдеггера, Ясперса, Сартра и Камю, основная общая ошибка их рассуждений заключается не в фиксации обесмысливания свободы в ситуации тотального отчуждения (в этом с ними можно согласиться), а в утверждении о том, что отчуждение носит абсолютный характер, а все средства его преодоления — относительно<sup>22</sup>.

Эстетические ценности как экзистенциально-гуманистические вследствие отчуждения также существенно трансформируются, причем этот необратимый процесс захватывает как их качественные модификации (прекрасное, возвышенное, трагическое, комическое), так и способы существования (эстетический вкус, эстетический идеал). В значительной степени при этом сказывается влияние ценностной ориентации типа эстетизма, складывающейся в условиях феномена практического фетишизма. В противоположность утилитаризации эстетической ценности, когда красота подменяется пользой, экзистенциально-гуманистический аспект эстетической ценности извращается таким образом, что возникают эстетизированные антиценности: эстетизируется, например, безобразное и в результате превращается в положительную ценность. Конечно, границы между прекрасным и безобразным относительно, так как в основе того и другого лежит очень динамичное эстетическое отношение, предполагающее такую подвижность. Однако эти

границы и абсолютны: в одно и то же время, в одних и тех же условиях, для одного и того же субъекта один и тот же объект не может быть и прекрасным, и безобразным. Если эта закономерность эстетического отношения нарушается, то меняется и характер его интегративности: объединяя в себе и положительные, и отрицательные ценности как равноправные, эстетическая ценность меняется качественно. Отметим, что в данном случае порочен не сам новый тип интегративности (это условие обновления эстетических ценностей за счет расширения возможностей эстетического освоения), порочно доминирование негативных ценностей над позитивными, утверждение именно их в качестве ценностных ориентиров, так сказать, «идеалов». В «Цветах зла» Ш. Бодлера очень точно показан этот процесс переоценки эстетических ценностей и возникновения эстетизированных антиценностей, начавшийся в связи с кризисом духовной культуры капиталистического общества: происходит разрыв с нравственными ценностями, абсолютизация зла как социальной необходимости, то есть потеря именно человеческих смыслов Красоты и Добра. Нечто подобное происходит и с эстетическим вкусом, который, теряя способность выносить адекватную оценку в конкретной эстетической ситуации, превращаясь не просто в плохой вкус, но даже в антивкус, также теряет свой смысл. Если в прекрасном видится безобразное, в трагическом — комическое, то не свидетельствует ли это о явной самоотчужденности вкуса, о потере его связи с другими гуманистическими ценностями?

Возникновение художественных псевдоценностей в результате действия отчуждения немыслимо вне их генетической связи с исходными псевдоценностями в виде феноменов практического фетишизма, ложно-иллюзорного сознания и псевдообобщения. Если исходить как из данности из наличия двух основных модификаций отчужденного искусства — «массового искусства» и «элитарного», то можно показать на их примере, за счет чего происходит трансформация подлинной художественной ценности. Прежде всего, при расколе искусства на «массовое» и «элитарное» теряется его интегративность и обедняются социальные, гуманистические смыслы. Далее, на потере художественных смыслов сказывается их изначальная в данном случае, определяемая границами самого «жанра» одномерность. Не случайно и то, что «массовое искусство», исходя с неизбежностью из особой роли компенсаторного характера сексуального поведения отчужденного человека, сближается с порнографией, а «элитарное» — с эротикой. То же самое можно сказать и о навязчивости темы человеческой агрессивности как в «массовой», так и в «элитарной» модификации художественной псевдоценности. И в том, и в другом случае имеется очевидная эстетизация гиперсексуальности и гиперагрессивности как антиценностей, характеризующих именно состояние отчужденности<sup>23</sup>.

Важен также разный характер интерпретации отчужденных в «массовом» и «элитарном» искусстве ценностей. Эстетизация антиценностей в «массовом искусстве» имеет в основном «китчевый», банальный, тривиальный характер в натуралистической манере. Казалось бы, нечто прямо противоположное в «элитарном искусстве»: утонченность, граничащая с вседозволенностью и извращенностью. Но, несмотря на особенности интерпретации, общее — эстетизация антиценностей — оказывается определяющим, приводящим к закономерным исключениям, когда «китчевость» от откровенной пошлости «воспаряет» к изыску (не менее плохого вкуса), а эстетизм «элитарного» типа начинает тяготеть к опрошению и натурализму. Примерами такого рода превращений могут быть: киносериал «Эммапюэль» (режиссер Ж. Жекен), в котором делается безуспешная попытка поднять порнографию до уровня романтизированного секса, с другой стороны, скандальный роман В. Набокова «Лолита», где утонченная эротика намеренно снижается до «бульварного» уровня.

Есть свои особенности и в том, как художественные псевдоценности интегрируют в себе содержание отчужденных ценностей, ведь интегративность, хотя и превращенная, как аксиологическая особенность экзистенциально-гуманистических ценностей все равно сохраняется. Разница модификаций здесь объясняется резкой доминантностью мнимых оппозиций в пределах фетишизированных феноменов мира псевдоценностей. Например, для «массового искусства» доминантен утилитаризм, а не эстетизм, с которым в большей степени связано «элитарное искусство», что с наглядностью проявляется в явно выраженном коммерческом характере «масскульта». Также «массовое искусство» в большей степени, чем «элитарное», оказывается конформным, рассчитанным на манипулирование соответствующим типом личности, в то время как «элитарное искусство» сосредоточено на псевдоценности индивидуализма в самых разных проявлениях: от ухода в себя до перманентного бунта. Кроме того, в пределах ложно-иллюзорного сознания два типа псевдоискусства используют разные мифологемы (напомним, что сами мифологемы здесь всегда необходимы): идеологемы «массового искусства» контрастируют с алогемами его видимого антипода. Идейность (пусть убогая), запрограммированность «масскульта» несомненны даже в случаях, далеких от примитивного «китча». «Элитарное» же искусство существует в основном за счет алогем: алогизм сюрреализма, абсурдизма, абстракционизма и многих других проявлений искусства этого типа (даже, например, концептуальное искусство граничит с абсурдизмом) достаточно очевиден. Конечно, существуют градации, взаимопереходы, симбиозные образования, но доминирование выделенных ценностных ориентаций все же сохраняется.



- 1 См.: **Сэв Л.** Марксизм и теория личности. М., 1972. С 112.
- 2 См. напр.: **Давыдов Ю. Н.** Перспективы марксистской культурологии: (от проблематики отчуждения к проблеме культуры) // Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980. **Нарский И. С.** Отчуждение и труд: по страницам произведений К. Маркса. М., 1983; **Он же.** Проблема отчуждения в теоретическом наследии К. Маркса // Филос. науки. 1983. № 2; **Коган Л. Н.** Исследование проблемы отчуждения в экономической рукописи К. Маркса «К критике политической экономии» (1861—1863) // Филос. науки. 1984. № 4; **Маркович М.** Маркс об отчуждении // Вопр. философии. 1989. № 9.
- 3 **Маркс К., Энгельс Ф.** Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 82.
- 4 Там же.
- 5 **Маркс К., Энгельс Ф.** Из ранних произведений. М., 1956. С. 563.
- 6 Там же. С 561, 564, 567.
- 7 Там же. С. 567.
- 8 Там же.
- 9 Там же. С. 563.
- 10 Там же. С. 564.
- 11 Там же. С. 608.
- 12 **Титаренко А. И., Воронцов Б. Н.** Понятие отчуждения в системе категорий марксизма // Вопр. философии. 1978. № 11. С. 105.
- 13 **Маркс К., Энгельс Ф.** Из ранних произведений. С. 630.
- 14 Отчуждение // Филос. энцикл. М., 1967. Т. 4. С. 189.
- 15 **Фромм Э.** Иметь или быть? М., 1986. С. 116.
- 16 **Титаренко А. И., Воронцов Б. Н.** Понятие отчуждения...
- 17 **Маркс К., Энгельс Ф.** Соч. Т. 26, ч. 1. С. 280.
- 18 **Маркс К., Энгельс Ф.** Из ранних произведений. С. 620.
- 19 Там же. С. 563.
- 20 Там же. С. 620.
- 21 Подробнее об особенностях предложенной типологии ценностей см.: **Орлов Б. В.** Ценностный потенциал художественного отношения // Произведение искусства как социальная ценность. Свердловск, 1989.
- 22 См., например: **Камю А.** Миф о Сизифе // Сумерки богов. М., 1989.
- 23 В данном случае можно сослаться на концепцию З. Фрейда, впервые установившего (правда, в своей интерпретации) такого рода взаимосвязи.

**С. Л. КРОПОВ, Т. А. КРУГЛОВА**  
Уральский университет

## ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МЕТОД СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО РЕАЛИЗМА В КОНТЕКСТЕ ФОРМ ПРЕВРАЩЕННОГО СОЗНАНИЯ

От Маркса до Альтюссера и далее, вплоть до нынешних постструктуралистов под отчужденным, превращенным сознанием понимается сознание ложное, иллюзорное, по сути дела идеологическое. Новизна современной ситуации, ее отличие от позиций классического марксизма состоят в самокритичном сознании того, что ни наука, ни искусство также принципиально не могут претендовать на абсолютную адекватность, чистоту и прозрачность отражения. Это уже не просто благонамеренное

и правомерно-покорное признание их идеологичности, но самокритичное открытие «энергии заблуждения» как важнейшей движущей силы социальной, культурной, художественной и индивидуальной истории, равно как открытие принципиальной теоретической неспособности сознания охватить подсознательные или бессознательные механизмы импульсов, движущие силы оснований рациональности (Фуко, Лакан, Деррида).

Это означает, что иллюзорным, превращенным признается всякое сознание, которое не отдает себе отчета в своей принципиальной неполноте, неадекватности, ограниченности и условности, в принципиальной детерминированности социально-классовыми, языковыми и т. п. базисными контекстами, в обусловленности историко-культурными, специфически национальными ситуациями в духовной жизни и мышлении, особенностями наследуемой или отрицаемой духовной и мыслительной традиции.

Фактически это такое сознание, которое мнит себя уникальным, внеконтекстуальным, не замечает своего фона, укорененности, почвенности, и в котором, как и в отчужденном материальном производстве, его (духовного производства) продукты господствуют над умами самих производителей. Такое сознание некритически выдает свои собственные построения, схемы, теории за самую действительность, якобы не зависимую от способов рационального описания. Именно оно, не видя дистанции между мыслью, идеей, образом и действительностью, становится сродни мифологическому сознанию и «требуем признания своих произведений за действительность» (Л. Фейербах).

Применительно к искусству этот вывод ведет к признанию условности всякого реализма, к отказу от сопоставления художественного метода с объективно-научным, «истинным», описанием мира. К специфике искусства не относится быть зеркалом чего бы то ни было, но оно является условной стилевой формой мышления, языка практически-преобразовательной или коммуникативной деятельности. Но тогда мы должны произвести со всей серьезностью «дереализацию» реализма, поскольку нет «жизни как таковой» (даже в «ее революционном развитии») вне условных теоретических, идеологических, институциональных, культурных форм, в которых действительность является уже «ображенной» различными кодами и языками.

Итак, реализм, забывший о своей условности, художественно-стилевой дистанцированности от действительности, оказывается вариантом отчужденного, иллюзорного сознания. С нашей точки зрения, в равной степени иллюзорным являются как самоописание эстетики социалистического реализма, обладающие принципиальной слепотой в отношении собственной стилистики, так и внеисторическое, неконтекстуальное истолкование искусства тоталитарной эпохи как антиэстетики<sup>1</sup>. Последняя позиция предполагает, что соцреализм, как и сама сталинская система, ее культура, были чем-то волюнтаристски навязан-

ным, извращающим подлинный социализм, культурным регрессом и перерывом в закономерном прогрессивно-поступательном движении классического или модернистского искусства (смотря по предпочтениям критиков).

Более конструктивным представляется путь рассмотрения соцреализма в контексте художественных процессов в культуре XX в. как части единого культурного цикла, охватившего все страны, имевшие художественный авангард. Речь должна идти не о личном, а о «всемирно-историческом заблуждении» (К. Маркс), которое должно быть историзировано, контекстуализировано, осмыслено как своеобразное эстетическое явление. Очевидно, не случайно обнаруживается сегодня общность художественного и политического авангарда, в их стремлении средствами совершенно нового искусства и политики взорвать общество, изменить жизнь, овладев скрытыми и пагубными пружинами для того, чтобы сделать последние благотворными, созидательными и освободительными. Революционная антибуржуазность и радикальный критицизм ко всем устоявшимся общечеловеческим ценностям, протест против власти коммерческих соображений и благопристойного буржуазного вкуса объединяли футуристов, супрематистов, сюрреалистов, с одной стороны, и коммунистов — с другой<sup>2</sup>.

Следовательно, реабилитированный русский и европейский художественный авангард не является альтернативой тоталитаризму и его искусству социалистического реализма, но есть вариант мессианского сознания со своей превращенной логикой. Помимо этого формально-эстетическая «всеядность» соцреализма, неотличимость его от, скажем, классического реализма XIX в. только по характеру используемой техники и технологии, обязывает нас выйти с уровня описания поэтики соцреализма или авангарда на уровень эстетики или метапоэтики и заняться идеологией, логикой и мифологией этих превращенных форм. Верно отмечает один из исследователей, что «специфика эстетики тоталитарных сред состоит в том, что в ее основе лежит отчуждение человека от окружающего его мира, создающее некую духовную дистанцию, способствующую развитию особого типа эстетического созерцания. Но поскольку в тоталитарных средах отчуждение не признается, этот эстетический опыт оказывается рефлексивно деформированным и мистифицированным»<sup>3</sup>. Точнее будет сказать, что такое эстетическое сознание не сознает своей отчужденности в силу полной его нереклексивности, превращенность его проявляется в том, что **отчуждение** компенсируется иллюзией **слияния** с властью (шире — с господствующими над людьми результатами их собственной деятельности), психологическая защита происходит путем принятия на веру навязываемой властью картины мира<sup>4</sup>.

Стремление слиться с эпохой, с классом, с массами было характерно для многих великих и малых художников послерево-

люционной эпохи. При всем разнообразии рациональных мотивировок, в этом видится желание интеллигента-художника обрести точку опоры, уверенность в своей правоте, ощущение себя «этой силы частицей». Желание самораствориться в стихии или закономерной логике всеобщего, универсального, выступавшего под разными масками для Малевича, Маяковского, Мандельштама или Пастернака, отражало слабость, незащищенность русского интеллигентского сознания, было глубоко мотивировано его отношением с «коллективистской» духовной традицией.

Уникальное для русской интеллигенции чувство вины, боязнь отщепенчества были главной характеристикой ее превращенного сознания: «интеллектуальный, культурный слой в России слабо сознавал свое достоинство и свое культурное призвание»<sup>5</sup>, он не был «классом для себя», сознающим себя самостоятельным субъектом<sup>6</sup>. В разных вариантах сострадальное народолюбие или революционная марксистская вера в пролетариат как грядущую освободительную силу не подвергали сомнению национальную культурную модель отношений личности и общества, государства, мира. Подсознательно и революционеры, и художники разделяли нигилистическую позицию русского народа по отношению к личности и ее свободам. Это, безусловно, повлияло и на метод художественного творчества, позицию автора по отношению к обществу, государству.

Как писал Н. Бердяев о такой позиции, «понятие свободы относится исключительно к коллективному, а не личному сознанию. Личность не имеет свободы по отношению к социальному коллективу, она не имеет личной совести и личного сознания. Для личности свобода заключается в исключительной ее приспособленности к коллективу»<sup>7</sup>. Для художника, как и для любого человека, стать свободным и энергичным творцом, преодолеть свою «малость» можно было лишь путем самоидентификации с единственным до последнего времени реальным субъектом — государством, партией, воплощавшей в себе максимум объективности, коллективности, познавательной полноты и прогресса. Для такого субъекта «мир стал пластичен, и из него можно лепить новые формы. Именно это больше всего соблазняет молодежь. Каждый себя чувствует участником общего дела, имеющего мировое значение. Жизнь поглощена борьбой за переустройство мира. Тут свобода понимается не как свобода выбора... а как активное изменение жизни, как акт, совершаемый не индивидуальным, а социальным человеком (...) Только такая свобода, свобода коллективного строительства в генеральной линии коммунистической партии и признается в советской России»<sup>8</sup>.

Таким образом, можно говорить о массовом тоталитарном утопическом сознании, отрицающем автономию личности, как о духовном контексте, в котором появляется особое искусство,

по-своему реалистически отразившее этот фон. В чем же состоят родовые черты этого «фона» и его художественного «зазеркалья»? Искусство перестает быть отображением жизни и ориентируется теперь на преобразование, «жизнестроение», т. е. само становится «частью общепролетарского дела», инструментом в перестройке жизни. Тем самым искусство адекватно тому типу личности, который утратил свою самодостаточность, а художник становится «инженером человеческих душ», т. е. «подмастерьем» у действительных творцов новой действительности.

Следствием этого явилась «страшная болезнь» духовной несамостоятельности авторского слова (Е. Добренко), окостенелость художественного мышления, вторичного по отношению к идеологическому слову. «Оторванное от социальной действительности авторское слово перестало быть художественным, став словом риторическим, а образ стал **не выражать**, а сопровождать слово автора о мире... На этой почве развилась в литературе описательность, этикетность»<sup>9</sup>. Неиндивидуализированность, ритуализированность языка и текстов порождает аналогии с агиографическим жанром древнерусской литературы.

Сама сегодняшняя жизнь с ее мелочами перестает быть самооценной. И в жизни, и в искусстве появляются герои-жизнестроители, переделывающие пластичный мир в рамках своей индивидуальной или коллективной утопической мессианской идеи. Внутреннее противоречие реалистического искусства 20-х гг., оставшегося традиционно миметическим по форме, объективно описывающего «жизнь как она есть», но имевшего в центре художественного мира авангардистски одержимых персонажей, должно было разрешиться выходом в новую художественную форму. В соцреализме не только сам герой субъективно находится в царстве свободы, но как бы сама жизнь стала царством свободы, «сказкой, ставшей былью». Такое утопическое пространство не пересекается с миром повседневной необходимости, бытовым контекстом жизни, поскольку оно возникает и существует по логике превращенного массового сознания, отвечая его подсознательным желаниям. Новый художественный метод не столько отражает, сколько преодолевает неприглядные стороны действительности.

В центре такого искусства находится социальный среднестатистический народный генотип, ставший «государственным жителем», а не индивидуальный человек. Парадоксально, но лозунги социалистического гуманизма, утверждение ценности свободы и достоинства личности, рефлексия над человеком-творцом в соцреализме 20—50-х гг. могли быть вполне искренни, прекрасно совмещаясь при этом с массовой антигуманной практикой, отказом на деле от достоинства и свободы личности, сведением человека к функции «винтика» в общественно-политическом, производственном процессе. Речь здесь может

идти, конечно, о человеке как о родовой сущности и гуманизме в определенном конкретно-историческом понимании: абстрактном, максималистском, редукционистском. Этот гуманизм, как и отразившее его искусство, страдает избирательностью, слепотой в отношении «несущественных», мелочных, теневых сторон и непреднамеренных последствий благих утопических идей и жизнестроительных действий. Нормативное начинает замедлять чувственную, эмпирически наблюдаемую жизнь, будущее выдается за истинное, передовое настоящее.

Соцреализм, в отличие от критического реализма, является искусством утвердительным, где правдивость понимается как отражение тех тенденций, которые сейчас присутствуют в жизни неявно, количественно не доминируют. Опираясь, по выражению Н. Бердяева, на «диктатуру метода», художественного или философско-идеологического, художник или политик должны предвидеть и культивировать становление нарождающегося нового в «революционном развитии», превращать его в образец для подражания. «Но этим, — замечает С. Л. Франк, — безмерно преувеличивается, как бы перенапрягается и тем искажается нормальная функция планомерного принудительного нормирования человеческой жизни — функция закона, который... никак не может устранить основоположный факт общего несовершенства и греховности человеческой природы»<sup>10</sup>. Таким образом, политическая утопия, опираясь на стереотипы и предрассудки массового сознания, не только в своей практике, но и в философии и искусстве явно переоценивает познавательные, прогностические способности человеческого сознания, а также возможность искоренить зло, которое есть следствие и неизбежный компонент свободного, естественного, стихийного природного и общественного развития. Искусство соцреализма в своем архетипическом сюжетном основании также опирается на идеологическую оппозицию «стихийное — сознательное». В нем положительный благородный герой приобретает сознательность, его стихийные природные силы рационализируются, получают созидательную направленность из внешнего всемогущего источника порядка, организованности, знания, правды благодаря общению с носителями передового партийного сознания. Коль скоро нас интересует художественная специфика превращенных форм, необходимо ответить и на вопрос: «Почему утопическое, авторитарное сознание воплощается в реалистически подобных формах?». Всякий современный критик социалистического реализма говорит о том, что это, во-первых, не реализм, а фикция, подобие реализма, или даже его противоположность — иллюзия реализма. Но чем отличается реализм (если под ним понимать адекватное отражение сущности) и иллюзионизм (если под ним понимать подмену реальности иллюзией)? На наш взгляд, все дело в разнице между реальностью знака и реальностью вещи. В культуре существует их действи-

тельная диалектика, меняющаяся в разных художественных направлениях. Искусство, порожденное Ренессансом, ставило задачу показать сверхъестественную мощь человека, приближающуюся по своим возможностям к божественной. Но божественное должно выглядеть как земное, чувственное, конкретное, телесное. Возникла полная иллюзия достоверности богоподобия человека. «Жизнеподобие — опасная вещь, ибо создает иллюзию устойчивости, завершенности тех форм, которые отображает, и соблазн их обожествления» (М. Эпштейн)<sup>11</sup>. И хотя здесь художественная условность стремится к самоуничтожению, чисто вещная реальность — натурализм — встречается в искусстве довольно редко, ибо вещь всегда так или иначе нагружена культурной памятью еще до всякого своего художественного воплощения.

Авангард и икона — доминирование знаковой реальности. Отсюда и отказ от фигуративности, повествовательности, мелодичности, преобладание плоскостного над объемным и т. п. Как Ренессанс был синтезом античности и средневековья, так и соцреализм был в определенном смысле синтезом просветительского реализма и авангарда. Соцреализм сознательно (идеологически, теоретически) претендовал на глобальный синтез, на классичность, окончательность и завершенность.

Посмотрим, как в реальной истории становления соцреализма осуществлялся этот синтез. Один из самых культурных и внимательных историков послереволюционного искусства Я. А. Тугендхольд отмечает нарастание тенденции реставрации ренессансной картины мира, начиная с 1922—1923 гг. АХХР (Ассоциация художников революционной России) уже в 1923 г. провозгласила программу «героического реализма». Группа «Бытие» (бывший «Бубновый валет») — Кончаловский, Лентулов, Машков, Осмеркин, Сретенский — с большим успехом проводят выставки. «Для этих художников, в сущности, безразлично, что писать — дерево, яблоко, крестьянина, комсомолку, любую вещь. Это живописный реализм чисто внешнего, зрительного порядка, для которого весь мир — сплошной натюрморт»<sup>12</sup>. Современники считали, что переход от конструктивизма к «Бытию», АХХРу — это переход от рациональности и сухости схем к отражению полнокровного бытия. «Общество чистых искусств», где тон задают П. Кузнецов и М. Сарьян, имело общей чертой декоративизм, притом «декоративизм восточной складки». Петров-Водкин — тоже от Востока, от Азии, от иконы, у него «эпическое чувство быта». Юон и Архипов также работают в этом направлении.

Определенный синтез того, что могла дать реабилитация вещного предметного мира, которая шла от художников круга «Бытия», и того, что наработал конструктивизм — игра контррастами плоскостей и объемов, динамичность композиции, любовь к машинизму и графичности — произошел в ОСТе («Об-

щество станковистов»). На наш взгляд, именно ОСТ стал непосредственным предшественником социалистического реализма. Самыми показательными фигурами в этом плане были Дейнека, Пименов, Петров-Водкин, Вильямс. Как точно выразился Я. Тугендхольд, для ОСТА характерен «синтез иконного с американским». Здесь происходит реабилитация вещной реальности (сюжетики, конкретики), но при этом усиливается ее идеологическая (знаковая) нагруженность. Вещь остается вещью, она равна самой себе (корова — это корова, шахтер — это шахтер, дерево — это дерево), но одновременно вся она целиком и без остатка включена в знаковую (социалистическую) реальность: это уже не просто завод, а социалистический завод, не просто молодая девушка, а советская девушка. и т. п.

Так между вещью и знаком утрачивается дистанция, которая и является смыслопорождающим механизмом: например, в символе. Для символа принципиально несовпадение предметного образа и глубинного смысла: «Символ делает акцент на выходе образа за собственные пределы» (С. Аверинцев). Взаимодействие между значащим и означаемым предполагает диалогическую форму высказывания. Совпадение же, отождествление общего и единичного, вещи и знака, предмета и идеи, лежащее в основе идеализации, тяготеет к монологической форме высказывания. Общее уже воплощено в единичном, абсолютная идея явлена, идеологическая программа имеет чувственно-достоверный, а значит, и вызывающий доверие облик. С. Аверинцев назвал такую позицию «поверхностным рационализмом», когда «бесконечная смысловая перспектива символа закрывается тем или иным «окончательным» истолкованием, приписывающим определенному слою реальности... исключительное право быть смыслом всех смыслов и ничего не обозначать самому»<sup>13</sup>. Этот путь ложен по двум причинам: а) он предполагает смещение реальности, внеположенной символу, и реальности самой символической формы; б) он несовместим с фактом взаимообратимости сысловых связей»<sup>14</sup>. С. Аверинцев также справедливо замечает, что превратное отождествление знака и смысла может стать источником духовной несвободы, и это в свое время было проанализировано в теории «фетишизма» К. Марксом.

Этим же, вероятно, можно объяснить и усиливающуюся к середине 30-х гг. мифологизацию не только в советском, но и в западноевропейском и в американском искусстве. В мифе главной чертой является неразличение предмета и знака, миф безусловен, в то время как символ является рефлексией по поводу мифа, в нем осознается диалектика знака и смысла, условность выражаемого. Идеологическая ставка на массы и реальное присутствие массового потребителя в культуре, его социальный заказ также требовали опоры на стереотипы массового сознания. Анализ этого феномена показал, что самая ос-



новополагающая характеристика той картины мира, которую строит массовое сознание — это ее единственность и однородность. Никаких других реальностей (а также точек зрения, мнений, отношений) не существует. Модель такого мира неудержимо стремится к плоскостному выравниванию. Нет различения субъекта и объекта, внутреннего и внешнего. Все обозримо, все дано в чувственном восприятии, все конечно. Весь мир дан человеку, и не ставится вопрос, есть ли что-нибудь за его пределами. Факты сознания — это внешнее, то, что лежит перед нами. Перечисленные признаки удивительно напоминают чувственно-созерцательный античный Космос, который выражал себя прежде всего через **пластичность**. И действительно, в социалистическом реализме, в его теории и практике, в советах, которые через систему литературной учебы шли от А. М. Горького к молодым писателям, постоянно звучит требование пластичного, чувственно-наглядного, живописного изображения действительности. Горький говорил о том, что нужно отбросить идеи Л. Толстого, но взять у него мастерство. Мастерство Толстого импонировало создателям новой культуры прежде всего своим умением живописать обстоятельства, людей, природу («как в жизни» (отсюда постоянные пожелания вырастить «красного» Толстого), Достоевский же отбрасывался не только из-за чуждой философии, но и больше всего из-за повышенной рефлексивной, интеллектуальной нагруженности. Но Толстой ведь тоже тяготел к философским размышлениям и вовсе несводим к рисователю картинок!

Все дело в способе видения и выражения. Мир Толстого — монологичен и потому однороден, уже поэтому он легко поддается объективации, опредмечиванию. Мир Достоевского, по определению М. Бахтина (неслучайно открывшего законы поэтики Федора Михайловича именно в конце 30-х гг.), — диалогичен, полифоничен, неоднороден и поэтому условен и фантастичен. Главное в нем не реальность людей и обстоятельств, а реальность сознаний, в которой жизнь одной идеи существует только на границах с другой. Такой способ мышления отдает себе отчет в том, что все, с кем человек имеет дело, с чем сталкивается и что познает — это чужие (другие) реальности. Принципиальная открытость, незавершенность такого типа художественного сознания требует для своего воплощения художественной дистанции между автором и его героями, знаком и значением, предметом и образом, которая образует динамичный и подвижный смысловой интервал (С. Шабоук). Вот почему вперед выдвинулись в 30-е гг. те художники, чей талант созрел в толстовской парадигме — А. Фадеев, А. Толстой, В. Катаев, Б. Лавренев. Именно за живой язык и наблюдательность хвалил Горький Бабеля, а МХАТ с его настоящими сверчками и четвертой стеной был любим правительством и народом. И, вероятно, поэтому же близкий нам идеологически Бертольд

Брежнев был столь непопулярен, ибо метод отстранения как раз и основывается на различении игры и жизни. И какие бы про-советские спектакли не ставил Мейерхольд, ю его художественное мышление также тяготело к откровенному, демонстра-тивному диалогу культур, полифонизму стилей, несовпадению маски и лица.

Главная мировоззренческая парадигма, идущая от антично-го принципа подражания природе (отражения), минуя средние века, оживающая в Ренессансе, была своеобразно преломлена в соцреализме. Ведь откуда берется и как обосновывается этот принцип отражения в античности? Он вовсе не продиктован стихийным здравым смыслом, его обоснование имеет прежде всего культурные причины. **Царство идеального — внутри действительности**, поэтому художник должен быть реалистом. Следование идеалу не уводит от изображения материального мира (можно сравнивать с Ренессансным пантеизмом). Также и социалистический реализм постоянно ориентировал художников на поиск «ростков нового» в самой действительности. Царство идеала, отнесенное в «светлое будущее», должно быть увиденным в статусе настоящего, ставшего, обрести черты чувственно-конкретного («Ты рядом, даль социализма!»). Все настоящее постепенно и становилось сплошным «ростком будущего», переставая быть самим собой и никак не входя в противоречие с принципом «правдивого, исторически-конкретного отражения действительности в ее революционном развитии».

На уровне содержания это привело к вытеснению вещной реальности знаковой, идеологической. Знаки стали более реальны, чем вещи, социальные отношения. На уровне формы это привело к тому, что творчество художника свелось к мастерскому раскрашиванию картинок-трафаретов, особенно буйно расцветшему в 40-е гг. Если у Достоевского действующими лицами были живые образы-идеи, то в соцреализме действуют ожившие социальные знаки, считающие себя людьми.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1 См., напр.: **Золотусский И.** Крушение абстракций // *Новый мир*. 1989. № 1; **Сергеев Е.** Несколько застарелых вопросов // Там же. № 9.

2 См., напр.: Бунюэль о Бунюэле. М., 1989. С 133—134; **Маринетти Ф. Т.** Первый манифест футуризма // Называть вещи своими именами. М., 1986. С 258—262.

3 **Раппопорт А.** К эстетике тоталитарных сред // *Декор. искусство*. 1989. № 11. С. 12.

4 **Гозман Л., Эткинд А.** Культ власти: структура тоталитарного сознания // Осмыслить культ Сталина. М., 1989. С. 343.

5 **Бердяев Н.** Истоки и смысл русского коммунизма // *Юность*. 1989. № 11. С. 83.

6 См.: **Стариков Е.** Маргиналы, или Размышление на старую тему: «Что с нами происходит» // *Знамя*. 1989. № 10. С. 143.

7 Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 90.

8 Там же.

9 Добренко Е. «И падая, стремглав я пробуждался»: (Из истории советской литературы) // Вопр. лит. 1989. № 8. С. 71.

10 Франк С. Л. Ересь утопизма // Родник. 1989. № 6. С. 55.

11 Эйнштейн М. Искусство авангарда и религиозное сознание // Новый мир. 1989. № 12. С. 224.

12 Тугендхольд Я. А. Живопись революционного десятилетия // Тугендхольд Я. А. Из истории западноевропейского, русского и советского искусства. М., 1987. С. 235.

13 Аверинцев С. Символ художественный // Краткая литературная энциклопедия. М., 1971. Т. 6.

14 Там же.

## СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии . . . . .	3
<b>Еремеев А. Ф.</b> «Новое бытие» превращенных форм (разновидностей) общественного сознания . . . . .	5
<b>Копалов В. И.</b> Отчуждение, его исторические варианты и перспективы . . . . .	25
<b>Панпурин В. А.</b> Социалистический идеал и отчуждение . . . . .	41
<b>Руденко В. Н.</b> Становление и эволюция теории отчуждения в советской философии: от проблемы к идеологии отчужденного действия . . . . .	52
<b>Эйнгорн Н. К.</b> Моральное отчуждение: специфика и истоки . . . . .	64
<b>Франц А. Б.</b> Структура морального отчуждения (блеск и нищета моралистики) . . . . .	74
<b>Коробова С. Л.</b> Нравственные чувства как состояние переживания и преодоления отчуждения . . . . .	87
<b>Лихачева Л. С.</b> Причины и формы проявления морального отчуждения в сфере воспитания и образования . . . . .	103
<b>Орлов Б. В.</b> Сущность отчуждения и особенности его проявления в искусстве . . . . .	111
<b>Кропотов С. Л., Круглова Т. А.</b> Художественный метод социального реализма в контексте форм превращенного сознания . . . . .	124

---

В 1992 году в издательстве Уральского государственного университета планируется выпуск монографии **Орлова Б. В. и Эйнгорн Н. К. «Духовные ценности: проблема отчуждения»**, в которой рассматриваются нравственные, эстетические и художественные ценности в аспекте процесса отчуждения в современной духовной культуре.

Для гарантированного распространения монографии необходимо до 1 августа 1991 года сделать предварительные заявки с указанием требуемого количества экземпляров по адресу:

620083, Свердловск, проспект Ленина, 51,  
Уральский государственный университет,  
кафедра этики, эстетики Орлову Б. В.,  
Эйнгорн Н. К.

---

**ПРОБЛЕМА ОТЧУЖДЕНИЯ  
В СОВРЕМЕННОЙ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ,  
ЭТИКЕ И ЭСТЕТИКЕ**

**Редактор М. А. Овечкина  
Технический редактор Э. А. Максимова  
Корректор Н. П. Буглова**

---

Сдано в набор 28.09.90. Подписано в печать 21.12.90. Формат 60х90 1/16.  
Бумага типографская № 3. Печать высокая. Гарнитура литературная.  
Усл. печ. л. 8,5. Уч.-изд. л. 9,0. Тираж 800 экз. Заказ 5126. Цена 1р. 45 к.  
Уральский ордена Трудового Красного Знамени государственный  
университет им. А. М. Горького. Свердловск, пр. Ленина, 51.

---

г. Асбест. Типография Свердловского управления полиграфиздата,  
ул. Садовая, 5.

2 р. 70 к.